

د. محمد بن حجر القرني

التشريع الوضعي
دراسة عقدية



التشريع الوضعي

دراسة عقدية

بسم الله الرحمن الرحيم

التشريـع الوضعي

دراسة عقدية

د. محمد بن حجر القرني

مركز التأصيل للدراسات والبحوث

التشريع الوضعي: دراسة عقدية

د. محمد بن حجر القرني

مركز التاصيل للدراسات والبحوث

الطبعة الأولى

١٤٣٦هـ/٢٠١٥م

تصميم الغلاف: مركز التاصيل

الحجم: ١٧×٢٤سم

التجليد: كرتوناج

مركز التأصيل للدراسات والبحوث

المملكة العربية السعودية، جدة، طريق الحرمين (الخط السريع)، بجوار جسر التحلية.

هاتف: ٦٢٨٨٦٨٥ ١٢ ٩٦٦ +   ناسوخ: ٢٧١٨٢٣٠ ١٢ ٩٦٦ +

ص ب: ١٨٧١٨ جدة ٢١٤٢٥ المملكة العربية السعودية

الموقع الإلكتروني: www.taseel.com

بريد إلكتروني: taseel@taseel.com

رأي المؤلف لا يعبر بالضرورة عن رأي المركز

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه لا أحصي ثناءً عليه، وصلىٰ الله وسلَّم علىٰ خاتم أنبيائه وأسوة خلقه أجمعين، نبينا محمَّد وعلىٰ آله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان إلىٰ يوم الدين. **وبعد:**

فإنَّ تفرد الله تعالىٰ بالتشريع لخلقه هو من تمام ربوبيته وألوهيته وكماله في أسمائه وصفاته، فهو الذي خلقهم وتكفل بتدبيرهم وهدايتهم، لعلمه التام بما يصلحهم ويقيم العدل بينهم، فالخلق مفتقرون فيه إلىٰ خالقهم، كما أنهم مفتقرون إليه في إحيائه وإماتته ورزقه وعنايته، وقد قال ﷻ: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١ ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۝٣﴾ [الأعلىٰ: ١ ـ ٣]، وقال تعالىٰ: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ ۝١٢ وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَٱلْأُولَىٰ ۝١٣﴾ [الليل: ١٢، ١٣] وعبودية الخلق لربهم تقتضي منهم الانقياد التام له تعالىٰ أمرًا ونهيًا اعتقادًا وقولًا وعملًا، وأن تكون حياتهم قائمة علىٰ شريعته يحلون ما أحله لهم ويحرمون ما حرمه عليهم ويتبعون صراطه المستقيم لئلا تتفرق بهم السبل عن سبيل هدايته وصلاح أحوالهم، وقد قال سبحانه: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝١٥٣﴾ [الأنعام: ١٥٣]، وقال: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۝١٨﴾ [الجاثية: ١٨].

ودين الله تعالىٰ الذي أمر رسله بتبليغه للناس يقوم علىٰ أصلين عظيمين: توحيده بعبادته فلا يعبد أحد غيره، والانتهاء إلىٰ أمره ونهيه الذي هو شرعه فلا أمر لأحد ولا نهي إلا حيث وافق أمر الله ونهيه.

وإذا كان الشرك بالله في عبادته، واتباع ما لم يشرعه والتلقي عن غير وحيه إلىٰ أنبيائه متلازمين في الواقع، بحيث إن الانحراف في أحدهما يقتضي بالضرورة الانحراف في الآخر بحسبه، إلا أن الانحراف عن عبادة الله إلىٰ الشرك لا يقع أصلًا إلا بالانحراف عن الأصل الثاني، الذي هو ترك اتباع الوحي المنزل علىٰ الأنبياء. وهٰذا يعني: أن الوقوع في الشرك، إنما هو مقتضىٰ ترك اتباع الوحي الإلٰهي. فكل انحراف وفساد سواء في العبادة أو الشرع الملتزَم فيه بتحقيق المنافع ودفع المضار من الأمور العلمية والعملية بما في ذلك الأخلاق والسياسات، سببه ترك الاعتماد علىٰ الوحي المنزل.

والمقصود أن الأنبياء ﷺ كما أنهم دعوا إلىٰ إفراد الله بالعبادة، دعوا كذلك إلىٰ إفراد الله بالتشريع؛ ولازم ذٰلك طاعة الله وحده والتلقي عن وحيه إلىٰ أنبيائه واتباع كتابه المنزل والحكم به. وقد كان ذٰلك هو غاية دعوة الأنبياء وحقيقة رسالتهم وأصل دينهم.

ولما كان أمر التشريع قد خفي عظيم قدره في هٰذا الزمان، واستعلن الانحراف فيه، وصار سمة من سمات الانحراف عن دين الله في هٰذا العصر، كان هٰذا الكتاب لبيان منزلته من الدين، وتوضيح صلته بأمر عبادة الله وتوحيده، وأنه شقيقه وملازمه الذي لا ينفك عنه.

ولقد كان السبب الرئيسي لإقصاء الشريعة هو التقصير في العلم بحقيقة التوحيد والإيمان، وبمسمى الشريعة وقدرها وسعتها، ونتج عن هٰذا الانحرافُ في تطبيق الدين وتحكيمه والعمل بفرائضه وشرائعه، ثم استتبع ذٰلك بالضرورة الانحرف التشريعي الذي ابتدأ من منطلق التخلص من جمود الفقه أمام التغيرات الحياتية المتسارعة، وأوهم هٰذا أنّ السبب الأولي لضعف المسلمين وعجزهم هو عجزهم التنظيمي والإداري، وأن سبيل الإصلاح هو في محاكاة أساليب الحياة الغربية الجديدة، فقامت علىٰ هٰذا الأساس ما يسمىٰ حركة الإصلاح في الدولة العثمانية وبدأ عصر التنظيمات، لينتهي بعزل الشريعة وانهيار الخلافة الإسلامية.

ثم قام المتغلب الغربي باحتلال البلدان الإسلامية والعمل علىٰ تحقيق هدفين متكاملين وبهما ضمن استمرار سيطرته علىٰ البلدان الإسلامية وتبعيتها له، وهما: العمل علىٰ تشويه البنية التشريعية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية الإسلامية، ومن ثَمَّ فرض نظامه الفكري والحضاري.

فأدى هٰذا بدوره إلىٰ أن صار العديد من المتنفذين وقادة الفكر في العالم الإسلامي يرىٰ استحالة بناء كيان سياسي منبثق عن الشريعة وعقيدة الإسلام، ويدعو إلىٰ الاقتصار علىٰ الجوانب الروحية والتعبدية منه. وقامت مشروعات ودراسات فكرية ضخمة من قبل هٰؤلاء المفكرين تسعى للتمكين للتشريع الوضعي وتوسيع دائرته، وقد اتخذت من أطروحات الفكر الغربي وجهتها في التنظير لتلك المشروعات ومحاولة إفساد التصور الإسلامي لإزالته كعائق يعيق تبني أطروحات الفكر الغربي؛ لأنه ينظر إليها باعتبار مناقضتها لعقيدة الإسلام وليس فقط باعتبار مناقضتها لأحكامه وتشريعاته.

والحق والواقع أنَّ التشريع مهما كان، لا ينفك عن كونه منبثقًا عن عقيدة تفسِّر الموقف من الخالق والكون والحياة، وأن الفكر الغربي وإن قطع صلته بـ«الدين التعبدي» واتخذ العلمانية بديلًا عنه، وأقام تشريعاته علىٰ أساس أن المراد بها إنما هو مجرد ضبط نظام الحياة، فإنه لا يستطيع أن ينفك عن كونه منطلقًا من عقيدة تشكِّل المركز الذي علىٰ أساسه يقوم بتحديد اختياراته في كافة مجالات الحياة.

من هنا كان هٰذا الكتاب: **(التشريع الوضعي: دراسة عقدية)** لدراسة التشريع من جهة أساسه العقدي وإيضاح حقيقة أمر التشريع ومنطلقه العقدي الذي لا ينفك عنه. وبالله التوفيق،،،

التمهيد

حاجة البشرية إلىٰ هداية الرسل

إن حاجة البشرية لهداية الرسل وإنزال الكتب، لإيجاد اليقين فيما يتعلق بالغيبيات، والهداية فيما يتعلق بالتشريعات، حاجة ضرورية فوق كل حاجة. فلقد كان أصل الاجتماع البشري قائمًا علىٰ النبوة والتوحيد منذ نشأته، وربط الخلق بالنبوة والوحي من أول اجتماع بشري علىٰ الأرض، كما قال الله تعالىٰ: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [البقرة: ٣٨] وليس هو كما زعم أساطين الغرب وتخرصوا بغير علم ولا هدىٰ ولا أثارةٍ من كتاب منير، من أنَّ أصل الاجتماع البشري هو (اللادين واللاقانون)، وأنَّ الأديان والقوانين مجرد حيل لإخضاع الجمهور، كما ادعاه «ماركس» مثلًا، أو أنَّها وضعٌ توصَّل إليه الإنسان عبر مراحل من الوهم والخرافة، كما توهَّم ذٰلك «أوغست كونت».

وجه حاجة بني آدم إلىٰ الرسل:

ولقد خلق الله بني آدم علىٰ طبيعة جعلتهم بحاجة ضرورية إلىٰ أمرين: إلٰه معبود، وشرع يبين لهم العمل الذي يلتزمون فيه ما يحبون من المنافع

ويدفعونه من المضار[١]، ولقد كان هذان الأمران هما أصل المهمات التي عليها مدار السعادة والهداية.

وقد خلقهم الله علىٰ الفطرة السليمة التي تدل إلىٰ الحق في هٰذين الأمرين كما قال تعالىٰ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم: ٣٠].

لٰكن هٰذه الفطرة ناقصة الدلالة علىٰ الحق المفصَّل، ثم هي معرَّضة لأنْ يطرأ عليها الفساد والانحراف، كما قال ﷺ: **«ما من مولود إلَّا يولد علىٰ الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»**[٢].

ومن هنا كانت الحاجة إلىٰ إرسال الرسل، فكملت الفطرة بما نبهتها عليه وأرشدتها إليه مما كانت الفطرة معرضة عنه، أو كانت قد فسدت بما حصل لها من الآراء، والأهواء الفاسدة، فأزالت ذٰلك الفساد، حتىٰ صار عند الفطرة معرفة الميزان الذي أنزله الله وبينته رسله[٣]. فلم تخل أمة من نبي مرسل، وكتاب منزل مفصل بحسب الزمان، فيه بيان الواجب لله من حقه وأحكام حلاله وحرامه، كما قال تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا﴾ [النحل: ٣٦]، وقال تعالىٰ: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: ٢٤]، وقال: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٢١٣﴾﴾ [البقرة: ٢١٣].

فكان الرسل قدوة، والكتب المنزلة منهجًا وتعاليم وتشريعًا دالة علىٰ الحقائق، فيها بيان ما يريده الرب من خلقه، وتكون طريقًا معصومة من الخطأ تتميز بالصحة المطلقة ليعتمد عليها الناس في تمييز الخير من الشر، والضار من

---

(١) سيأتي مزيد إيضاح لهٰذا ودلالة الوحي عليه في الفصل الثالث، من الباب الأول ص(١١٥).

(٢) رواه البخاري في صحيحه كتاب الجنائز، باب: إذا أسلم الصبي ح(١٣٥٨)، ومسلم في صحيحه، كتاب القدر ح(٢٦٥٨).

(٣) انظر: الرد علىٰ المنطقيين لابن تيمية (٣٨٢).

النافع، والصلاح من الفساد، وتكون المرجع الوحيد للناس في ذلك، ولو وكل الحق إلىٰ عقولهم وفطرهم لتفاقم شرهم وعظمت حيرتهم وزاد ضلالهم، ولذا قال الله عنهم: ﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟ ۚ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿١٩﴾﴾ [يونس: ١٩][(١)].

فكان لا بدَّ لهم من نور الله وهدايته المتمثلة في إرسال الرسل وإنزال الكتب، يوضح لهم الصراط المستقيم ويحذرهم السبل المهلكة: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٥٣﴾﴾ [الأنعام: ١٥٣].

أصل الضلال الذي وقع في البشر:

ولقد كان أصل ضلال أهل الأرض، علىٰ اختلاف صوره وأشكاله، إنما يرجع إلىٰ هذين الأصلين اللذين دعت إليهما الطبيعة البشرية، العبادة والشرع، إما بالشرك بالله في عبادته أو اتباع ما لم يشرعه والتلقي عن غير وحيه المنزل علىٰ أنبيائه.

يدل علىٰ ذلك حديث عياض بن حمار رضي الله عنه عن النَّبي ﷺ فيما يرويه عن ربه ﷻ أنَّه قال: «**إني خلقتُ عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانًا**»[(٢)].

والمتأمل في نصوص الوحي التي تذم المشركين يجد أنَّ عامة ما عابه الله عليهم هو هذان الأمران:

الأول: أنهم أشركوا بالله في عبادته ما لم ينزل به سلطانًا.

والثاني: اتباعهم أهواء الذين لا يعلمون وترك اتباع الشرع الحق[(٣)].

كما في قوله تعالىٰ: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم

---

(١) انظر: ص(١٢١) وما بعدها من هٰذا البحث.

(٢) رواه مسلم في صحيحه، كتاب صفة الجنة ح(٢٨٦٥).

(٣) يراجع: مجموع الفتاوىٰ (٤/ ١٩٥، ١٩٦)، اقتضاء الصراط المستقيم (٢/ ٥٨٣، ٨٤٤، ٨٤٦).

مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾﴾ [الأنعام: ١٤٨]، وقوله: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَىْءٍ نَّحْنُ وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَىْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ فَعَلَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ فَهَلْ عَلَى ٱلرُّسُلِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴿٣٥﴾﴾ [النحل: ٣٥]، وقوله: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ ۖ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴿٥٩﴾﴾ [يونس: ٥٩]، وقوله: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ ۚ وَلَوْلَا كَلِمَةُ ٱلْفَصْلِ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ ۗ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢١﴾﴾ [الشورى: ٢١]، وقوله عن أهل الكتاب: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [التوبة: ٢٩].

فقرن بعدم إيمانهم بالله واليوم الآخر أنهم لا يحرمون ما حرَّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق، والمؤمنون صدقوا الرسول فيما أخبر به عن الله وعن اليوم الآخر فآمنوا بالله وباليوم الآخر، وأطاعوه فيما أمر ونهىٰ وحلل وحرم، فحرموا ما حرَّم الله ورسوله ودانوا دين الحق(١).

وقوله عنهم أيضًا: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾﴾ [التوبة: ٣١].

وقد كان سبب هٰذا الضلال والانحراف الابتعاد عن الوحي الإلٰهي والإعراض عنه، والكفر بالنبوات، فإنَّه وإن كان الشرك بالله في عبادته، واتباع ما لم يشرعه والتلقي عن غير وحيه وأنبيائه متلازمين في الواقع، بحيث إنَّ الانحراف في أحدهما يقتضي ـ بالضرورة ـ الانحراف في الآخر بحسبه، إلَّا أنَّ الانحراف عن عبادة الله إلىٰ الشرك لا يقع أصلًا إلَّا بالانحراف عن الأصل الثاني، الذي هو ترك اتباع الوحي المنزل علىٰ الأنبياء، وهٰذا يعني أنَّ الوقوع في الشرك إنما هو مقتضى ترك اتباع الوحي الإلٰهي، وفي هٰذا تفسير لما قاله الإمام أحمد: «عجبت لقوم عرفوا الإسناد وصحته ويذهبون إلىٰ رأي سفيان! والله تعالىٰ يقول: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (٨٤٦/٢).

عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾ [النور: ٦٣] أتدري ما الفتنة؟ الفتنة الشرك؛ لعله إذا رد بعض قوله أن يقع في قلبه شيء من الزيغ فيهلك»[١]، وما قاله شيخ الإسلام: «المبتدع يؤول إلىٰ الشرك، ولم يوجد مبتدع إلّا وفيه نوع من الشرك»[٢]

يقول شيخ الإسلام: «إنَّ ضلال بني آدم وخطأهم في أصول الدين وفروعه إذا تأملته تجد أكثره من عدم التصديق بالحق، لا من التصديق بالباطل.. وكل أمة مشركة أصل شركها عدم كتاب منزل من السماء، وكل أمة مخلصة أصل إخلاصها كتاب منزل من السماء، فمن خرج عن النبوات وقع في الشرك وغيره، فثبت أنَّ علَّة الشرك كان من ترك اتباع الأنبياء والمرسلين فيما أمروا به من التوحيد والدين، لا أنَّ الشرك كان علَّة للكفر بالرسل، فإنَّ الإشراك والكفر بالرسل متلازمان في الواقع»[٣].

فكل انحراف وفساد سواء في العبادة أو الشرع الملتزم فيه بتحقيق المنافع ودفع المضار من الأمور العلمية والعملية بما في ذٰلك الأخلاق والسياسات. سببه عدم الاعتماد علىٰ الوحي المعصوم.

الأصل الذي جاءت به الرسل ودعت إليه:

والله تعالىٰ قد بعث رسله عليهم الصلاة والسلام بما تنزع إليه الفطر، وتدعو إليه الطبيعة البشرية، فكان مدار دعوة الرسل علىٰ ذينك الأصلين: الدعوة إلىٰ التوحيد والنهي عن الشرك، والدعوة إلىٰ لوازم التوحيد من الأمر والنهي، والتحذير من مفاسد الشرك من الإعراض عن هدي الله وعدم اتباع شرعه.

وهٰذا هو مضمون قولهم الذي خاطبوا به أقوامهم: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾ [الشعراء: ١٠٨] والذي معناه الدعوة إلىٰ الشهادة لله بالألوهية، والشهادة للنبي بالرسالة، والشهادة لله بالألوهية تتضمن إخلاص العبودية له، والشهادة للنبي بالرسالة تتضمن تصديقه فيما أخبر وطاعته فيما أمر وأن لا يعبد الله إلا بما شرع.

وهٰذا هو دين الإسلام الذي يدل لفظه علىٰ حقيقة معناه من الاستسلام

---

(١) رواه بنحو هٰذا ابن بطة في الإبانة الكبرى (١/ ٢٦٠ رقم ٩٧).

(٢) يراجع: اقتضاء الصراط المستقيم (٢/ ٨٤٥).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٢٠/ ١٠٥ ـ ١٠٧).

والانقياد، استسلام العبد لله بطاعة شرعه والانقياد له، وأن يكون ذٰلك سالمًا لله فلا يشركه فيه أحد[(١)]، وهو الذي أمر به الأنبياء ودعوا الناس إليه كما في قوله تعالىٰ عن نوح: ﴿وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [يونس: ٧٢]، وقوله عن إبراهيم ويعقوب: ﴿إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ ۖ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝١٣١ وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ۝١٣٢﴾ [البقرة: ١٣١، ١٣٢]، وقوله عن موسىٰ: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَٰقَوْمِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ ۝٨٤﴾ [يونس: ٨٤]، وقوله تعالىٰ في خبر عيسىٰ: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ أَنْ ءَامِنُواْ بِى وَبِرَسُولِى قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَٱشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ ۝١١١﴾ [المائدة: ١١١]، وقال عن أنبياء بني إسرائيل: ﴿يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ﴾ [المائدة: ٤٤]، وقال في خبر بلقيس مع سليمان: ﴿وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [النمل: ٤٤].

وهو الدين الذي لا يقبل الله من أحد غيره، كما قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩]، ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ۝٨٥﴾ [آل عمران: ٨٥].

فكان الدين الذي رضيه الله لعباده وأرسل رسله بالدعوة إليه هو الإسلام، وهو يتضمن الأصلين العظيمين:

١ ـ عبادة الله وحده لا شريك له.

٢ ـ واتباع شرع الله المنزل علىٰ أنبيائه عليهم السلام.

ولذلك لما كان هٰذا هو أصل دين الإسلام فقد بنىٰ أئمة الإسلام مذاهبهم الفقهية علىٰ مقتضاه، فقسموا أعمال الخلق قسمين: عبادات يتخذونها دينًا، وعادات ينتفعون بها في معايشهم وتعينهم علىٰ أمور حياتهم، والأصل في العبادات أن لا يشرع منها إلَّا ما شرعه الله، والأصل في العادات أن لا يحظر منها إلَّا ما حظره الله[(٢)].

والمقصود أنَّ الأنبياء كما أنهم دعوا إلىٰ إفراد الله بالعبادة، دعوا كذٰلك إلىٰ إفراد الله بالتشريع، ولازم ذٰلك طاعته وحده والتلقي عن وحيه إلىٰ أنبيائه

(١) يراجع: التدمرية ص(١٦٩)، اقتضاء الصراط المستقيم (٢/ ٨٤٦).

(٢) يراجع: مجموع الفتاوىٰ (٤/ ١٩٥، ١٩٦)، اقتضاء الصراط المستقيم (٢/ ٥٨٢).

واتباع كتابه المنزل والحكم به. وذٰلك هو غاية دعوتهم وحقيقة رسالتهم وأصل دينهم. كما قال رسول الله ﷺ: **«الأنبياء إخوة لعلات؛ أمهاتهم شتىٰ ودينهم واحد»**[1].

يقول ابن جرير رحمه الله وهو يتكلم عن الأصل الذي اتّفق عليه دين نبينا محمد ﷺ مع غيره من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام: «كان دينه ودينهم في توحيد الله والإقرار بما جاء من عنده والانتهاء إلىٰ أمره ونهيه واحدًا»[2]، وهٰذا معنى قوله ﷺ: **«ودينهم واحد»**؛ أي: أن كل الرسالات قد كان أصل دعوتها: توحيد الله. والانتهاء إلىٰ أمره ونهيه الذي هو شرعه.

ولما كان الأمر الثاني قد خفي عظيم قدره في هٰذا الزمان علىٰ كثير من المسلمين، واستعلن الانحراف فيه، وصار سمة من سمات الانحراف عن دين الله في هٰذا العصر، كان هٰذا البحث لبيان منزلته من الدين، وتوضيح صلته بالأمر الأول، وأنه شقيقه وملازمه الذي لا ينفك عنه. وبالله التوفيق.

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب: ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ مَرْيَمَ﴾ ح(٣٤٤٣).

(٢) تفسير ابن جرير (٦/ ٢٧٠).

الباب الأول

التشريع وصلته بالعقيدة

الفصل الأول: المراد بالتشريع.

الفصل الثاني: صلة التشريع بالتوحيد.

الفصل الثالث: حقيقة النفس الإنسانية ومقاصد التشريع الإلٰهي.

الفصل الأول

المراد بالتشريع

إنَّ معرفة المقصود بالتشريع وضبط مسماه أمر في غاية الأهمية، فإنَّ أصل الغلط الذي سوَّغ الخروج عن الشريعة إنما كان بسبب الجهل بمسمىٰ الشريعة والقصور في معرفة حقيقة سعتها(١).

وكان عدم ضبط مسمىٰ التشريع وعدم التفريق الواضح بين التنظيم الجائز والاجتهاد المعتبر وبين ما يعتبر تشريعًا مضاهيًا لتشريع الله ـ سببًا رئيسًا لدخول القوانين الوضعية إلىٰ بلاد المسلمين، باسم التنظيم والإصلاح وتطوير الشريعة وفتح باب الاجتهاد، إلخ. كما حصل في الدولة العثمانية ومصر(٢).

---

(١) يراجع: مجموع الفتاوىٰ (١٩/ ٣١٠)، وقد تكلم رَحِمَهُ اللهُ عن هٰذا الموضوع في عدة مواضع من كتبه، ومما وقفت عليه منها ما هو في مجموع الفتاوىٰ. انظر: (٣/ ٢٦٨)، و(١١/ ٢٦٢، ٢٦٥)، (١٩/ ٢٢٨ ـ ٢٣٤ ـ ٢٣٤ و٣٠٦ ـ ٣١١) (٣٥/ ٣٩٥ ـ ٣٩٦).

(٢) يراجع: الدولة العثمانية والغزو الفكري، د. خلف دبلان ص(٣١٦، ٣٩٦)، دخول القوانين الوضعية في مصر، إبراهيم السنيدي، رسالة ماجستير غير منشورة من جامعة الإمام محمد بن سعود، كلية الشريعة، الإسلام والحضارة الغربية د. محمد محمد حسين، العلمانية، د. سفر الحوالي ص(٥١٣ ـ ٥١٥، ٥٦١، ٥٦٥)، وسيأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالىٰ. انظر: ص(٥٠) وما بعدها.

ولأجل ذٰلك كان عقد هٰذا الفصل بين يدي الموضوع من الأهمية بمكان، بل هو الأصل الذي عليه مدار البحث. والكلام في بيان المراد علىٰ النحو التالي:

أولًا: المقصود بالتشريع في لغة العرب:

التشريع: مصدر (ش ر ع)، وهٰذه المادة لها اشتقاقاتها الكثيرة واستعمالاتها المتعددة في لغة العرب. ويمكن تصنيفها علىٰ النحو التالي:

أ ـ من أفعال هذه المادة: شَرَعَ، وأشرعَ، وشرَّع. ومن معاني هذه الأفعال في لغة العرب:

١ ـ **ابتدأ**، من السَّن بمعنىٰ الابتداء، وقالوا: سنَّ فلان طريقًا من الخير يسنه: إذا ابتدأ أمرًا من البر لم يعرفه قومه فاسْتنوا به وسلكوه[١].

٢ ـ **أظهر ورفع وبيَّن ووضح**، يقال: شرع فلان: إذا أظهر الحق وقمع الباطل، وأشرع الشيء: رفعه جدًّا[٢].

٣ ـ **أنفذ**، يقال: شرعتُ الباب إلىٰ الطريق: أنفذته إليه، وأشرعهُ إليه، وأشرعهُ تشريعًا: جعله شارعًا[٣].

٤ ـ **أورد إلىٰ الشريعة وأمكن منها**، يقال: شَرع إبله وشرَّعها: أوردها شريعة الماء فشربت ولم يستق لها، ويقال: شرَّعت الإبل تشريعًا: أمكنتها من الشريعة[٤].

وبتأمل ما سبق من المعاني نلاحظ أنَّها كأنها تؤلف معاني مترابطة لحقيقة واحدة، فإنَّه يفهم منها أنَّ الأصل في حقيقة معنىٰ (شَرَعَ) الاستقلال في إنشاء الشريعة وابتدائها، حيث إنهم فسَّروا (شرع) بمعنىٰ سنَّ؛ أي: ابتدأ أمرًا لم يعرفه مَنْ قَبْلَه، وهٰذا هو معنىٰ الاستقلال في ابتداء الشريعة؛ إذ إنه لم يَبنِ ابتداءه لتلك الشريعة علىٰ طريقة كانت معروفة قبله، وإلَّا لكان فعله دلالة وإحياءً، لا تشريعًا وابتداءً. ثم تأتي بقية المعاني بعد ذلك تابعة لهٰذا الأصل، فإنَّه إذا أنشئت

---

(١) تهذيب اللغة (١٢/ ٢٩٨ ـ ٢٩٩)، الصحاح (٣/ ١٢٣٦)، لسان العرب (٨/ ١٧٥)، تاج العروس (١١/ ٢٣٩).

(٢) تهذيب اللغة (١/ ٤٢٥)، لسان العرب (٨/ ١٧٦).

(٣) تاج العروس (١١/ ٢٤١).

(٤) مجمل اللغة، لابن فارس (٣/ ٢٠٩)، لسان العرب (٨/ ١٧٥).

الشريعة حصل بعد ذٰلك تبيينها وتوضيحها وجعلها نافذة عامة، للإيراد إليه وسلوك النّاس عليها والتمكين منها، فالشريعة هي التي يردها النّاس بعامة، والشارع هو الطريق الذي يسلكه النّاس عامة[١].

ب ـ **ومن الأسماء** المشتقة من مادة (ش ر ع): شَرْع وشريعة وشرعة وتشريع، ولهذه الأسماء في لغة العرب عدة معانٍ:

١ ـ فأصل الشريعة في كلامهم: مَشْرعة الماء، التي هي مورد الشاربة التي يشرعها النَّاس فيشربون منها ويستقون، وربما شرَّعوها دوابهم لتشرعها وتشرب منها. قالوا: والعرب لا تسميها شريعة حتىٰ يكون الماء عِدًّا لا انقطاع له، ويكون ظاهرًا معينًا[٢].

٢ ـ وتطلق الشرعة والشريعة والشرع علىٰ معانٍ أخرىٰ متقاربة، منها: السبيل، والطريق النهج المستقيم، والطريقة والمذهب، والعادة، إلخ[٣]، قال في القاموس: «الشريعة: الظاهر المستقيم من المذاهب كالشرعة»[٤].

٣ ـ والتشريع: إيراد الإبل شريعة الماء وتمكينها منها، بحيث لا يحتاج موردُها مع ظهور ماء الشريعة إلىٰ نزع بالعلق من البئر ولا جَبْيٍ في الحوض، فبذٰلك لا يتعب في سقي الماء كما يتعب إذا كان الماء بعيدًا[٥]. ومنه قول علي رضي الله عنه: «أهون السقي التشريع»، ثم صار مثلًا[٦].

٤ ـ والتشريع يعني ـ أيضًا ـ جعل الشيء شارعًا وشرعًا وشريعة، كما تقدَّم من قولهم: شرَّعه تشريعًا: جعله شارعًا.

ويستفاد مما سبق:

* أنَّ الشيء لا تسميه العرب شريعة ولا تعتبره كذٰلك إلَّا إذا كان ظاهرًا بيِّنًا، وكان مستمرًا لا انقطاع له، سواء كان شريعة الماء، أو المذهب أو العادة أو الطريق النهج، واستمرار الطريق النهج كونه نافذًا.

---

(١) يراجع: لسان العرب (٨/١٧٦).
(٢) تهذيب اللغة (١/٤٢٥)، لسان العرب (٨/١٧٥)، تاج العروس (١١/٢٣٨).
(٣) يراجع: لسان العرب (٨/١٧٥ ـ ١٧٩)، تاج العروس (١١/٢٣٧ ـ ٢٤٢).
(٤) القاموس المحيط ص(٩٤٦).
(٥) تهذيب اللغة (١/٤٢٦)، لسان العرب (٨/١٧٥).
(٦) رواه إبراهيم الحربي في غريبه (٢/١٦٥)، وانظر قصته في: المرجعين السابقين.

* أنَّ التشريع يأتي بمعنىٰ الإنشاء، من قولهم: شرع بمعنىٰ سنَّ، وتقدم أنه بمعنى الاستقلال في الإنشاء.

ثانيًا: المقصود بالتشريع في نصوص الوحي:

وأما المقصود بالتشريع في نصوص الوحي، فإنَّه لا يخرج عمَّا تقدم ذكره في اللغة، إلَّا أنَّه قد قُصر استعماله علىٰ معنىٰ خاص دون بقية المعاني، حيث خُصص استعماله فيما يتعلَّق بسن الأحكام، وجَعْلِ طريقة للتعبد والطاعة(١).

وذلك أن المفهوم من نصوص الوحي، ومن أقوال العلماء في بيان تلك النصوص، مع ما دلت عليه اللغة، ما يلي:

١ ـ الشرع والشرعة والشريعة، هي: الطريقة التي أرادها الله فجعلها لعباده لكي يسلكوها في عبادته وطاعته، حيث فُسرت بأنَّها ما شرعه الله لعباده من الدين، والدين: هو الإخلاص لله بالعبادة وإفراده بالطاعة(٢).

وعبَّر الراغب الأصفهاني عن ذٰلك بقوله إنها: «الطريقة الإلٰهية في الدين»(٣).

وقال الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ(٤): «الشارع قد عيَّن لمطالب العبد طرقًا خاصة علىٰ

---

(١) يذكر شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ أن الوحي حرص علىٰ مخاطبة العرب بما يفهمونه من لغتهم، لكنه استعمل الألفاظ مقيدة لا مطلقة، وزاد في أحكامها بما يوافق مراده، وبيَّن مراده أتم بيان، فلم ينقل الألفاظ عن معانيها، ولم يغيرها عمَّا كانت عليه، ولكنه قيدها، فجعل الصلاة دعاءً خاصًا، والحج قصدًا خاصًا والزكاة تطهيرًا أو تزكية للنَّفس والمال، إلخ.
يقول رَحِمَهُ اللَّهُ: «تنازع الناس، هل في اللغة أسماء شرعية نقلها الشارع عن مسماها في اللغة؟ أو أنها باقية في الشرع علىٰ ما كانت عليه في اللغة لكنَّ الشارع زاد في أحكامها... وذهبت طائفة ثالثة إلىٰ أن الشارع تصرف فيها تصرف أهل العرف، فهي بالنسبة إلىٰ اللغة مجاز وبالنسبة إلىٰ عرف الشارع حقيقة.
والتحقيق أن الشارع لم ينقلها ولم يغيرها ولكن استعملها مقيَّدة لا مطلقة».اهـ، مجموع الفتاوى (٧/ ٢٩٨)..

(٢) يراجع: تفسير ابن جرير (٢٥/ ١٤٧).

(٣) مفردات ألفاظ القرآن ص(٤٥٠). وانظر: معجم مقاييس اللغة (٣/ ٢٦٢).

(٤) إبراهيم بن موسى الغرناطي المالكي، عالم حافظ أصولي، من علماء المالكية، اشتهر بكتابيه: الموافقات في أصول الفقه، والاعتصام في محاربة البدعة، وله فيهما تقريرات حسنة لم يسبق إليها، وصار عليهما التعويل. توفي سنة (٧٩٠هـ). انظر: الأعلام (١/ ٧٥).

وجوه خاصة وقَصَرَ الخلق عليها، بالأمر والنّهي والوعد والوعيد»[١].

٢ ـ وكما أنَّ الشريعة في لغة العرب هي التي يكون ماؤها عدًا لا انقطاع له، فكذٰلك الطريقة الإلٰهية، كأنّها سميت «شريعة» للدلالة علىٰ استمرارها وأنه لا انقطاع لها، فلا يحتاج العباد معها إلىٰ سلوك طريقة غيرها.

وهٰذا الوصف ـ الذي هو الاستمرار ـ يعمُّ جميع شرائع الأنبياء فيما يتعلّق بالأصل الذي اتفقت عليه، من إخلاص العبادة لله وحده وإفراده بالطاعة دون غيره، بالانتهاء إلىٰ أمره ونهيه دون أمر غيره ونهيه، كما قال تعالىٰ: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ﴾ [الشورى: ١٣]، قال ابن جرير رَحِمَهُ اللهُ: «كان دينه ـ يعني النَّبي محمَّدًا ﷺ ـ ودينهم في توحيد الله والإقرار بما جاءهم به من عنده والانتهاء إلىٰ أمره ونهيه واحدًا».اهـ[٢].

وأما ما يتعلق ببعض تفصيلات الشرائع التي تختلف من شريعة إلىٰ أخرىٰ، فالمقصود بالاستمرار عليها: هو إلىٰ أن تنسخ بأخرىٰ.

وأما الاستمرار علىٰ الشريعة الإلٰهية جميعها إلىٰ يوم القيامة فهو وصف جعله الله تعالىٰ لشريعة نبينا محمَّد ﷺ، الذي ختم به الأنبياء وختم برسالته الرسالات، وجعل الكتاب الذي أنزل عليه مهيمنًا علىٰ الكتب قبله، كما قال تعالىٰ: ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَمُهَيۡمِنًا عَلَيۡهِۖ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَلَٰكِن لِّيَبۡلُوَكُمۡ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمۡۖ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرۡجِعُكُمۡ جَمِيعٗا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ فِيهِ تَخۡتَلِفُونَ ۝٤٨﴾ [المائدة: ٤٨].

٣ ـ والتشريع في استعمال الوحي معناه: الإنشاء والإلزام والإذن، فإنَّ العلماء قد فسَّروا «شرع» الوارد في النصوص بمعنىٰ: سنَّ لكم وبيَّن لكم، واختار لكم، وأوجب عليكم وأمركم[٣]، وهٰذا يتضمن معنى الإنشاء والإلزام

---

(١) الاعتصام (١/٤٩).

(٢) تفسير ابن جرير (٦/٢٧٠).

(٣) يراجع: تفسير البغوي (٥/٧٦)، تفسير السمعاني (١/٦٨)، تفسير الماوردي (٥/١٩٦).

والإذن. قال الكفوي رَحِمَهُ اللَّهُ[١]: «الشرع ورد كاسمه، شارعًا للأحكام أي: منشئًا لها»[٢]. فهٰذا مثال علىٰ تفسيره بالإنشاء. وقال ابن الأثير رَحِمَهُ اللَّهُ[٣]: «الشرع والشريعة هو ما شرعه الله لعباده من الدين؛ أي: سنه لهم وافترضه عليهم».اهـ[٤]. وهٰذا مثال علىٰ تفسيره بالإلزام. ويمكن أن يُسْتَأنس بما نقله أئمة اللغة عن العرب من قولهم: «شرع إبله وشرَّعها بمعنىٰ أوردها شريعة الماء»[٥] علىٰ أنَّ تفسير التشريع بالإلزام له شاهد في اللغة، وهو استعمالهم هذا، حيث يفهم منه أنهم يعنون به إيراد صاحب الإبل إبله شريعة معيَّنة فلا ترِد غيرها، وهٰذا يعني إلزامها ورود تلك الشريعة، والله أعلم.

وأما كونه يستعمل في الإذن في الشيء، فإنَّ حكم الله تعالىٰ الذي هو تشريعه إما طلب، سواء طلب الفعل أو طلب الترك، وإما إباحة بتسويغ إتيان الشيء أو تركه، وهٰذا الأخير هو معنىٰ الإذن[٦]. ويمكن أن يُسْتَأنس كذلك بما نقله أئمة اللغة عن العرب من قولهم: «شرَّعت الإبل تشريعًا: أمكنتها من الشريعة»[٧] علىٰ أنَّ تفسير التشريع بالإذن له شاهد في اللغة، وهو استعمالهم هذا، حيث عنوا به تمكين الإبل من الشرب من الشريعة بمعنىٰ الإذن لها فيه، والله أعلم.

٤ ـ وأما حقيقة التشريع في استعمال الوحي، فالمراد به الاستقلال في وضع

---

(١) أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، صاحب كتاب «الكليات»، كان من قضاة الأحناف وولي القضاء في تركيا والقدس وبغداد، ثم عاد إلىٰ إستانبول، وتوفي بها سنة (١٠٩٤هـ). انظر: الأعلام (٢/٣٨).

(٢) الكليات ص(٥٢٤)، مع التنبيه علىٰ أن الكفوي رَحِمَهُ اللَّهُ بنىٰ كلامه هٰذا علىٰ مذهب الأشاعرة في مسألة التحسين والتقبيح، وسيأتي إيضاح لهذه المسألة قريبًا إن شاء الله تعالىٰ.

(٣) المبارك بن محمد بن عبد الكريم الجزري أبو السعادات المحدث الإمام، ولد سنة (٥٤٤هـ)، له تصانيف في الحديث مفيدة نفع الله بها، وكان لها انتشار واسع، منها: جامع الأصول، والنهاية في غريب الحديث، استوعب فيه ما كُتب قبله، توفي سنة (٦٠٦هـ). انظر: سير أعلام النبلاء (٢/٤٨٨).

(٤) النهاية في غريب الحديث (٢/ ٤٦٠).

(٥) انظر: مجمل اللغة لابن فارس (٣/٢٠٩)، ولسان العرب (٨/ ١٧٥).

(٦) يراجع: تعريف الأصوليين لـ «الحكم» في كتب الأصول.

(٧) انظر: مجمل اللغة لابن فارس (٣/٢٠٩)، ولسان العرب (٨/ ١٧٥).

الطريقة، سواء بإنشائها أو الإلزام بها أو الإذن في سلوكها، فالاستقلال في إنشاء الطريقة تشريع، والاستقلال في الإلزام بطريقةٍ ما تشريع، والاستقلال في الإذن في سلوك طريقةٍ ما تشريع، وهٰذا هو الذي تدل عليه اللغة ـ كما تقدم.

وهو الذي تدل عليه نصوص الوحي، وتوضيح دلالة نصوص الوحي علىٰ ذلك بما يلي:

أ ـ قول الله تعالىٰ: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ ۚ وَلَوْلَا كَلِمَةُ ٱلْفَصْلِ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ ۗ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢١﴾﴾ [الشورىٰ: ٢١] فإنَّ المفهوم منه أنه قد جعل استقلال هٰؤلاء في وضع الطريقة التي وضعوها تشريعًا، فكانوا بذلك منازعين للرب في أمره وتشريعه، وصيّروا أنفسهم شركاء لله مضاهين له في أمر التشريع[١]، كما جعلوا له شركاء مضاهين في أمر العبادة، ولو أنهم اعتمدوا فيما يأتونه علىٰ شرع الله لم يعدَّ ذلك منهم تشريعًا، كما هو مفهوم الآية.

ووجه دلالة الآية علىٰ هٰذا من جهتين:

الأولىٰ: في قوله: ﴿مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ وهٰذا واضح؛ أي: لم يبحه لهم ولا أقرهم عليه أو أمرهم به، بل استقلوا به عن الله. كما قال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «ما لم يبح الله لهم ابتداعه»[٢]. وقال البقاعي رَحِمَهُ اللَّهُ[٣]: «﴿مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ ۚ وَلَوْلَا كَلِمَةُ ٱلْفَصْلِ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ ۗ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ﴾؛ أي: يُمكِّن العباد منه بأمرهم به وتقريرهم عليه، الملك الذي لا أمر لأحد معه»[٤]. وقال ابن سعدي رَحِمَهُ اللَّهُ[٥] عند الآية: «فالأصل الحجر علىٰ كل أحد أن يشرع شيئًا ما جاء

---

(١) كما جعلوا له شركاء مضاهين له في أمر العبادة.

(٢) تفسير ابن جرير (٢٥/ ٢١).

(٣) إبراهيم بن عمر بن حسن البقاعي، من البقاع في سورية مؤرخ أديب عالم، له: تنبيه الغبي على تكفير ابن عربي، ونظم الدرر في التفسير، وسر الروح اختصر به كتاب الروح لابن القيم، توفي سنة (٨٨٥هـ). انظر: الضوء اللامع (١/ ١٠١ ـ ١١١)، والبدر الطالع (١/ ١٩).

(٤) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (٧/ ٢٩١).

(٥) عبد الرحمٰن بن ناصر السعدي، عالم القصيم في زمانه، وأول من أنشأ مكتبة في عنيزة، اشتهر بحسن التدريس والتصنيف، وتخرج علىٰ يديه تلامذة نوابغ أصبح كثير منهم من كبار العلماء، من أشهر تلاميذه الشيخ محمد بن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ. توفي سنة (١٣٧٦هـ). انظر: الأعلام (٣/ ٣٤٠).

عن الله ولا عن رسوله»[١].

والثانية: أنَّ العلماء فسروا قوله: ﴿شَرَعُوا﴾ بمعنىٰ ابتدعوا[٢]، والابتداع هو الاختراع علىٰ غير مثال سابق، يقال: ابتدع فلان بدعة: ابتدأ طريقة لم يسبق إليها سابق[٣]، ومنه قول ذرٍّ الهمداني[٤]، الداعي إلىٰ بدعة الإرجاء وأول من أظهر الكلام فيها: «لقد أشرعتُ رأيًا خفتُ أن يُتَّخذ دينًا»[٥]؛ أي: اخترع رأيًا وأنشأه دون أن يكون له سابق، وعبَّر عن ذٰلك بلفظ: «أشرعت».

والابتداع الأصل فيه الاستقلال عن الشرع الإلٰهي، وهو دائمًا في مقابل الشريعة وليس جزءًا منها؛ لأنه غريب عنها ومستقل عنها، كما قال شيخ الإسلام رحمه الله وهو يتكلم عن الدليل الشرعي، وأنه لا يقابل بما كان عقليًا فيكون دليل العقل غريبًا عن دليل النقل، وإنما يقابل بما كان بدعيًّا وهو الغريب عن الشرع حقًّا: «وأما كونه: [أي: الدليل] شرعيًّا فلا يقابل بكونه عقليًّا، وإنما يقابل بكونه بدعيًّا، إذ البدعة تقابل الشرعة، وكونه شرعيًّا صفة مدح وكونه بدعيًّا صفة ذم، وما خالف الشريعة فهو باطل».اهـ[٦]. ثم تختلف درجات الاستقلال عن الشرع في كل بدعة بحسبها وحسب صاحبها، وبين الابتداع والتشريع من دون الله تشابه من بعض الوجوه، كما سيأتي الكلام عنه في موضعه ـ إن شاء الله تعالىٰ ـ[٧].

ب ـ ومثل آية الشورىٰ آية يونس، وهي قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴿٥٩﴾﴾ [يونس: ٥٩].

---

(١) تفسير ابن سعدي (٤/ ٤٢٠).

(٢) انظر: تفسير ابن جرير (٢٥/ ٢١)، وزاد المسير لابن الجوزي (٧/ ٢٨٢).

(٣) يراجع: الاعتصام للشاطبي (١/ ٣٦)، معجم مقاييس اللغة (١/ ٢٠٩).

(٤) ذر بن عبد الله الهمداني تابعي، كان ثقة في الحديث، مشهورًا بالعبادة، وهو أول من تكلَّم في الإرجاء، فهجره معاصروه كإبراهيم النخعي وغيره، وكلامه المذكور كان في أول الأمر. قال سلمة ابن كهيل: فلما أتته الكتب من الآفاق سمعته يقول بعد: وهل الأمر غير هذا؟! انظر: السُّنَّة لعبد الله رقم (٦٧٧). انظر: الميزان (٢/ ٣٢)، والتهذيب (٣/ ٣١٨).

(٥) رواه عبد الله ابن الإمام أحمد في السُّنَّة (١/ ٣٣٣) رقم (٦٩٠).

(٦) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٩٨).

(٧) انظر: الفصل الثاني من الباب الثالث.

فقوله تعالىٰ: ﴿فَجَعَلْتُم﴾ هو بمعنىٰ التشريع[(١)]، والعرب تقول: «أشرعت السفينة: جعلت لها شراعًا ينفذها»، وتقول: «أشرعه تشريعًا: جعله شارعًا»[(٢)]. فتفسر الجعل بمعنى التشريع وبالعكس، وليس المراد به في هٰذه الآية مجرد الحكم بالشيء علىٰ الشيء كما ذكره الراغب الأصفهاني رَحِمَهُ اللَّهُ[(٣)]، بل ويفسر بأنه جعل ذلك الحكم شرعًا متبعًا.

وقوله تعالىٰ: ﴿قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ﴾ يشير إلىٰ المناط في حقيقة التشريع والذي هو الاستقلال عن الاعتماد علىٰ الشرع الإلٰهي في الأحكام.

وهم قد ضاهوا بهٰذا الجعل التشريعَ الإلٰهي حين استقلوا عنه حقيقة وإن زعموا ـ كذبًا ـ أنه مما شرعه الله، وهٰذا المناط هو الذي يبين كذب دعواهم هذه.

وتبين آيات سورة الأنعام أنَّ هٰذا الجعل كان تشريعًا منهم حين استقلوا بوضعه فنازعوا الله في التشريع، ثم زادوا الكفر كفرًا حين زعموا أنه من عند الله افتراءً عليه، حيث قال تعالىٰ: ﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ ٱلْحَرْثِ وَٱلْأَنْعَٰمِ نَصِيبًا فَقَالُوا۟ هَٰذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَٰذَا لِشُرَكَآئِنَا﴾ [الأنعام: ١٣٦]؛ وقال: ﴿وَقَالُوا۟ هَٰذِهِۦٓ أَنْعَٰمٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لَّا يَطْعَمُهَآ إِلَّا مَن نَّشَآءُ بِزَعْمِهِمْ وَأَنْعَٰمٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَٰمٌ لَّا يَذْكُرُونَ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا ٱفْتِرَآءً عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٣٨]، وقال: ﴿قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ قَتَلُوٓا۟ أَوْلَٰدَهُمْ سَفَهًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا۟ مَا رَزَقَهُمُ ٱللَّهُ ٱفْتِرَآءً عَلَى ٱللَّهِ ۚ قَدْ ضَلُّوا۟ وَمَا كَانُوا۟ مُهْتَدِينَ ﴿١٤٠﴾﴾ [الأنعام: ١٤٠].

ج ـ إنَّ القول بأن حقيقة التشريع في استعمال الوحي هو الاستقلال في وضع الطريقة، وهو المراد بالتشريع الذي هو حق الله تعالىٰ والذي لا يجوز أن ينازع فيه، ومن نازع فيه فقد نازع الرب في ربوبيته، وهو المناط الذي تكون به مخالفة حكم الله تشريعًا وضعيًا يضاهي تشريع الله، فلو أنَّ بشرًا خالف حكم الله علىٰ صورة المضاهاة للشرع بالاستقلال في إنشاء غير طريقته أو الإلزام بغير

---

(١) انظر: تفسير ابن كثير عند هذه الآية، وقد قال: «وهٰذا [أي: التحليل والتحريم] قد وقع فيه المشركون فيما شرعوه لأنفسهم».اهـ. ففسر الجعل في الآية بالتشريع.

(٢) انظر: لسان العرب (٨/ ١٧٥)، وتاج العروس (١١/ ٢٤١).

(٣) في مفردات ألفاظ القرآن ص(١٩٧).

شريعته أو الإذن في طريقة لم يأذن بها الله، فقد شرَّع من دون الله، ونازع الله حقه وما هو من خصائصه، وعُدَّ فعله تشريعًا وضعيًا ينازع تشريع الله تعالى - هو المعنى الذي يشير إليه علماء الشريعة ويقررونه:

ففي قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِۦٓ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٢٦].

والشرك هو منازعة الله فيما هو من خصائصه، وهذه المنازعة التي تشير إليها الآية يبين حقيقتها ابن الجوزي رَحِمَهُ ٱللَّهُ[١] بقوله: «ليس لأحدٍ أن يحكم من ذات نفسه، فيكون شريكًا لله ﷻ في حكمه». اهـ[٢]. فبيَّن رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنَّ المخلوق يكون شريكًا لله منازعًا له في التشريع إذا استقل فحكم من ذات نفسه.

ولما تكلم شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن المخالفين لحكم الله عند قوله تعالىٰ: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١] فرق بين المخطئ الذي حلل الحرام أو حرم الحلال لكن كان قصده اتباع الرسول، لا الاستقلال عن شريعته، وبين المخالف لحكم الله علىٰ الاستقلال، وأنَّ هٰذا الأخير منازع لله في أمره وتشريعه وهو المراد في الآية، فقال: «ثم ذٰلك المحرم للحلال والمحلل للحرام إن كان مجتهدًا قصده اتباع الرسول لكن خفي عليه الحق في نفس الأمر، وقد اتقىٰ الله ما استطاع، فهٰذا لا يؤاخذه الله بخطئه، بل يثيبه علىٰ اجتهاده الذي أطاع به ربه». اهـ[٣]. وبيَّن قبل هٰذا حقيقة المبدلين لدين الله المخالفين لحكمه مع علمهم بالمخالفة وأنهم منازعون لله في تشريعه ولذا وصفوا بكونهم أربابًا من دون الله، لأنَّ مخالفتهم علىٰ تلك الصفة تعمُّد منهم للاستقلال عن شرع الله تعالىٰ إلىٰ تشريع اخترعوه من عند أنفسهم[٤].

فثبت بهٰذا أنَّ هٰذا هو المناط في حقيقة التشريع الذي دلَّ عليه الوحي، والله أعلم.

---

(١) عبد الرحمٰن بن علي أبو الفرج ابن الجوزي، علَّامة عصره في الحديث والتاريخ، كثير التصانيف، وأحد أشهر من عرف بكثرة التصنيف، وكان مشهورًا بالوعظ، له زاد المسير في التفسير وغيره، توفي سنة (٥٩٧هـ). انظر: سير أعلام النبلاء (٢١/ ٣٦٥).

(٢) زاد المسير (٥/ ١٣١).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٧/ ٧١).

(٤) انظر: المرجع نفسه (٧/ ٧٠).

٥ ـ فإذا تقرر هٰذا فإنه يجب الإقرار للربِّ تعالىٰ بالاستقلال بالتشريع، وهٰذا الإقرار مبني علىٰ أمرين:

الأول: الإيمان بأنَّ الله ﷻ هو وحده الذي يستقل بمعرفة ما يصلح العباد وما يضرهم، والعباد لا يتمكنون من الاستقلال بمعرفة ذلك مفصلًا، علىٰ أنَّ ما يشرعه الله قائم علىٰ موافقة العقول والفطر، ولو أنَّ تحقيق هٰذا الأمر كان علىٰ وجهه لما حصل الالتفات إلىٰ ما روجه المستشرقون من زعمهم أنَّ للقانون الروماني أثرًا علىٰ الشريعة الإسلامية! تعالىٰ الله وشرعه عن ذٰلك(١).

الثاني: الإقرار بأنَّ شرع الله هو المهيمن علىٰ كل ما يصدر عن العباد من اجتهادات وتنظيمات وإصلاحات ونحو ذلك، فلا يُخالَف، مع أنَّه لا يشترط أن ينطق الشرع بكل شيء(٢). ولكن معنىٰ هٰذا أن تكون كلمة الله هي العليا، فإنَّ «المقصود أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا، وكلمة الله اسم جامع لكلماته التي تضمنها كتابه، وهكذا قال الله تعالىٰ: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥] فالمقصود من إرسال الرسل وإنزال الكتب أن يقوم النَّاس بالقسط في حقوق الله وحقوق خلقه»(٣).

وهٰذا الاستقلال هو الذي جاء التعبير عنه في القرآن بالهيمنة، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾ [المائدة: ٤٨].

وهو الذي يُعبَّر عنه في اصطلاح أهل هٰذا العصر بالسيادة، ويعنُون بها

---

(١) انظر: عرضًا لهٰذا في «المدخل لدراسة الشريعة»، د. عبد الكريم زيدان ص(٦٢ ـ ٧٥) وقد كتب عن هٰذا الموضوع كتب كثيرة مستقلة مثل: «بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني»، د. صوفي أبو طالب، و«تأثر الشريعة بالقانون الروماني» زهدي يكن، وغيرهما. وحتىٰ لو كان المقصود بالتشريع الذي ينفي الكتَّاب المسلمون عنه التأثر بالقانون الروماني هو اجتهاد الفقهاء فلا ينبغي أن يلتفت إليه إلا مع تقرير هٰذا الأصل؛ لأنَّ الاجتهاد المشروع هو ما كان معتمدًا علىٰ الاستنباط من الشريعة، ولو اعتمد علىٰ غيرها لكان ذلك خروجًا عن الشريعة.

(٢) كما قرره ابن القيم وقبله ابن عقيل. انظر: الطرق الحكمية ص(١٣، ١٤).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٢٨/ ٢٦٣).

السلطة العليا الآمرة والتي تكون إليها المرجعية فيما يستصدر من أحكام، ويعنون بها كذلك الحق في إصدار الأحكام دون تقييد بإرادة غير إرادة صاحب ذٰلك الحق(١).

٦ - يبقىٰ توضيح المراد بالإنشاء التشريعي الذي يستقل به الرب تعالىٰ(٢)، إنَّ أهل السُنَّة والجماعة قصدوا بالإنشاء التشريعي ما يلي:

أ - إنشاء الوصف مع إنشاء الإلزام، والمراد بإنشاء الوصف: إثبات ما لا تدركه العقول من حسن الأشياء والأفعال أو قبحها، ثم يترتب عليه إنشاء الإلزام بالحكم، إما بالفعل أو الترك أو التخيير.

ب - إنشاء الإلزام فحسب، مع التعريف والإخبار عن الصفات التي أدركتها العقول قبل إخبار الشرع، وإكسابها بأمر الشرع حسنًا إلىٰ حسنها، وبنهيه قبحًا إلىٰ قبحها.

وتوضيح هذا، أن الأفعال التي لا يعلم حسنها أو قبحها بالعقل كالتجرد عند الإحرام والتطهر بالتراب، يكون منشأ الحسن من نفس الأمر بها ومنشأ القبح - فيما هو قبيح - من نفس النهي عنها، فيجتمع فيها استقلال الشرع بإنشاء الوصف وإنشاء الإلزام.

والأفعال التي يعلم حسنها قبل ورود الشرع كالصدق والعدل والعفاف يكسبها الشارع بأمره حسنًا إلىٰ حسنها، وبنهيه عن القبيح قبحًا إلىٰ قبحها، ولا يكون الإلزام بالحكم المتعلق بها إلا بإنشاء الشرع له.

---

(١) انظر: الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، د. فتحي عبد الكريم ص(١٠١ - ١٠٨)، والسيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسية الإسلامية، د. محمَّد مفتي وزميله ص(١٠ - ٤١)، ونظرية السيادة وأثرها علىٰ شرعية الأنظمة، د. صلاح الصاوي ص(٩ - ١٥)، وقواعد نظام الحكم في الإسلام، د. محمود الخالدي.

(٢) وهٰذا يتعلق بمسألة التحسين والتقبيح وهي إحدىٰ المسائل الكبرىٰ التي وقع فيها التنازع بين طوائف الأمة، يراجع فيها: مجموع الفتاوىٰ (٨/ ٤٣١ - ٤٣٦، ١١/ ٣٥٤، ١٩/ ٢٣٤، ٣١١)، مفتاح دار السعادة (٢/ ٢ - ١١، ٢٧، ٦٠)، مدارج السالكين (١/ ٢٣٠) وما بعدها، المسائل المشتركة بين أصول الدين وأصول الفقه، د. محمَّد العروسي ص(٧٤ - ٨٦، ١٠١ - ١١٣)، آراء المعتزلة الأصولية، د. علي الضويحي ص(١٦٤ - ١٩٧)، المعرفة في الإسلام، د. عبد الله القرني ص(٢٧١ - ٣٠٤)، السلفية وقضايا العصر، د. عبد الرحمٰن الزنيدي ص(١٩٤ - ٢٣٦).

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: «الشارع عرّف بالموجود، وأثبت المفقود، فتحسينه إما كشف وبيان، وإما إثبات الأمور في الأفعال والأعيان». اهـ(١).

وأهل السُّنَّة والجماعة يقولون: إنَّ كون الشرع يستقل بإثبات صفات للأفعال والأشياء لم تكن معلومة للعقل ـ لا يلزم منه أنَّ العقل لا يدرك بعض صفات لأفعال أخرىٰ قبل ورود الشرع، وكون الإدراك العقلي والإحساس الفطري لم يكتشف صفات الأفعال إلَّا بعد ورود الشرع وإثباته لها لا يعني مخالفته لمقتضىٰ ما كشفه الشرع، فإنَّ حسن المأمور به وقبح المنهي عنه ثابت مركوز في الفطر، فالعقل دائر مع الشرع بين المطابقة والموافقة، فإذا أخبر الشرع بما أدركه العقل من قبل كانت المطابقة، وإذا أثبت الشرع صفة للفعل لم يكن العقل أدركها من قبل تكون الموافقة؛ لأنَّه لا يخالف العقل بل يقتضيه، ولذٰلك فإنَّ العقل الصحيح لا يكون في مقابل الشرع؛ أي: في مقام التناقض، بل هما دائمًا في مقام التوافق، حين يكون عقل صحيح مع نص صريح. وإنما تكون المقابلة بين ما كان بدعيًا وما كان شرعيًا، إذ لا يجتمع الشرع مع البدعة؛ لأنَّها غريبة عنه، كما يقرره شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ ويقول: «كون الدليل عقليًا أو سمعيًا ليس هو صفة تقتضي مدحًا ولا ذمًا، ولا صحةً ولا فسادًا، بل ذلك يبين الطريق الذي به علم، وهو السمع أو العقل، وإن كان السمع لا بد معه من العقل، وكذلك كونه عقليًا أو نقليًا، وأما كونه شرعيًا فلا يقابل بكونه عقليًا، وإنما يقابل بكونه بدعيًا، إذ البدعة تقابل الشرعة، وكونه شرعيًا صفة مدح، وكونه بدعيًا صفة ذم، وما خالف الشريعة فهو باطل». اهـ(٢).

لكن أهل السُّنَّة لا يسرفون في إثبات قدرة العقل علىٰ إدراك الحسن والقبح، لأنَّ إدراكه لذٰلك يكون غالبًا في جُمَلِ الأفعال والأشياء لا في تفاصيلها، والعقل قد تضعف رؤيته فتضطرب أحكامه، «وبرهان ذٰلك ـ كما يقول الشاطبي ـ أهل الفترات، فإنَّهم وضعوا بمقتضىٰ السياسات أحكامًا علىٰ العباد لا تجد لها أصلًا منتظمًا ولا قاعدة مطَّردة، بل استحسنوا أشياء تجد العقول بعد

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٢٢).
(٢) المرجع السابق (١/ ١٩٨).

تنويرها بالشرع تنكرها». اهـ[١]. وما في التشريعات الوضعية ـ اليوم ـ خير شاهد وأكبر برهان علىٰ ذٰلك، حيث تضمنت أشياء تنكرها العقول والفطر السليمة، خاصة تلك التي استنارت بنور الشرع الإلٰهي، مع كون واضعيها أساطين الفكر وعقلاء القوم.

ويبين ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ قول أهل السُّنَّة في موقف الشرع من العقل ودور العقل مع الشرع فيقول: «العقل شرط في معرفة العلوم وكمال وصلاح الأعمال، وبه يكمل العلم والعمل، لكنه ليس مستقلًا بذٰلك، لٰكنه غريزة في النَّفس وقوة فيها بمنزلة قوة البصر التي في العين، فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن كان كنور العين إذا اتَّصل به نور الشمس والنار، وإن انفرد بنفسه لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن دركها، وإن عزل بالكلية كانت الأقوال والأفعال، مع عدمه أمورًا حيوانية قد يكون فيها محبة وذوق ووجد، كما قد يحصل للبهيمة، والرسل جاءت بما يعجز العقل عن دركه، لم تأت بما يعلم بالعقل امتناعه، لكن المسرفون فيه قضوا بوجوب أشياء وجوازها وامتناعها لحجج عقلية بزعمهم اعتقدوها حقًّا وهي باطل، وعارضوا بها النبوات وما جاءت به. والمعرضون عنه صدَّقوا بأشياء باطلة ودخلوا في أحوال وأعمال فاسدة، وخرجوا عن التمييز الذي فضل الله به بني آدم علىٰ غيرهم». اهـ[٢].

وأيضًا فإنّ: «كون الشيء معلومًا بالعقل أو غير معلوم بالعقل ليس صفة لازمة لشيء من الأشياء، بل هو من الأمور النسبية الإضافية، فإنَّ زيدًا قد يعلم بعقله ما لا يعلمه بكر بعقله، وقد يعلم الإنسان في حالٍ بعقله ما يجهله في وقت آخر، فليست العقول شيئًا واحدًا بيِّنًا بنفسه، ولا عليه دليل معلوم للنَّاس، بل فيها هٰذا الاختلاف والاضطراب، ومن ثم فإنَّ الاعتماد عليها إحالة للنَّاس علىٰ شيء لا سبيل إلىٰ ثبوته ومعرفته ولا اتفاق للنَّاس عليه.

وأما الشرع فهو في نفسه قول الصادق، وهٰذه صفة لازمة له لا تختلف باختلاف أحوال النَّاس، والعمل بذٰلك ممكن ورد النَّاس إليه ممكن». اهـ[٣]؛

---

(١) الاعتصام (٢/ ٢٣١).

(٢) مجموع الفتاوى (٣/ ٣٣٩).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٤٤، ١٤٦).

ولذٰلك لما اتفق علماء الشريعة علىٰ أن مصدر الإنشاء هو الكتاب والسُّنَّة، سلمت لهم أصولهم التي يستدلون بها، وكانت كل الأدلة التي يذكرها الفقهاء ترجع إلىٰ هٰذا المصدر الذي هو الأصل، فالإجماع دليل وجود نص، والقياس لا بد له من أصل يعتمد علىٰ نص، والمصلحة بضوابطها التي دلت عليها النصوص، وهكذا.

يقول الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «الأدلة العقلية إذا استعملت في هٰذا العلم فإنَّما تستعمل مركبة علىٰ الأدلة السمعية أو معينة في طريقها أو محققة لمناطها أو ما أشبه ذٰلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأنَّ النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع». اهـ[1].

ولو عُلم من غير طريق الشرع كون الشيء صالحًا أو عدلًا أو حسنًا، فإنه يبقىٰ أنَّ هٰذه الطريقة فيها خطر عظيم والغلط فيها كثير، لخفاء صفات الأعمال وأحوالها وتفاوت العقول والفهوم في إدراكها والإحاطة بمآلاتها[2].

وقد كان قول الفِرق التي خالفت في هٰذه المسألة أحدَ الوسائل التي استغلها المتأثرون بالفكر الغربي للترويج للتشريع الوضعي وتبريره.

أ ـ فقول الأشاعرة: إنَّ إنشاء الشرع لا يلزم منه أن يكون ما أمر به الشرع منشأ مصلحة ولا أن يكون ما نهىٰ عنه منشأ مفسدة، وإنما هو تابع لمحض الإرادة الإلٰهية[3] ـ كان من أعظم الصوارف عن شرع الله، ذٰلك أنه يلزم منه اعتقاد أنَّ شرع الله لا يراعي تحقيق المصالح ودرء المفاسد، وأنه ليس هناك مناسبة بين الأحكام الشرعية وعللها. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «ومعلوم أنَّه إذا اعتقد المرء أنَّ طاعة الله ورسوله فيما أمراه به قد لا يكون فيها مصلحة ولا منفعة ولا فيها تنعم ولا لذة ولا راحة، كان هٰذا من أعظم الصوارف له عن فعل ما أمر الله به ورسوله». اهـ[4].

---

(١) الموافقات (١/ ٣٥)، وانظر: (٣/المسألة الخامسة).

(٢) انظر: جامع الرسائل (٢/ ٢٠٤).

(٣) يراجع: الملل والنحل (١/ ١٠١ ـ ١٠٢)، المواقف للإيجي ص(٣٢٧).

(٤) جامع الرسائل (٢/ ٣٦٦ ـ ٣٦٧).

ومن الأمثلة علىٰ ذلك ما يلي:

١ ـ أنَّ رفاعة الطهطاوي حين زار فرنسا وشاهد ما فيها من تمدن وحضارة وقارنه بما عليه التمدن الإسلامي في عصره من تأخر، أرجع سببه إلىٰ مذهب الأشاعرة، والذي يعتبره هو القول المقرر في الإسلام؛ بناءً علىٰ البيئة العلمية التي نشأ فيها، فقال: «تمدن الممالك الإسلامي مؤسس علىٰ التحليل والتحريم الشرعيين بدون مدخل للعقل تحسينًا وتقبيحًا، حيث لا حسن ولا قبيح إلَّا بالشرع».اهـ[(١)]؛ ولأجل هٰذا وغيره كان من أوائل الذين سوَّغوا دخول التشريع الوضعي إلىٰ البلدان الإسلامية.

٢ ـ أنَّ بعض الدارسين حين اعتبر مذهب الأشاعرة هٰذا هو مذهب السلف، الذين يعتمدون الوحي أصلًا في معرفة الحقائق، قام فقاسه بما كانت عليه الكنيسة النصرانية من دين مزعوم يخالف بدائه العقول وزعمهم أنه هو الخير الصادر عن الإرادة الإلٰهية، وأشاد بما حصل من أهل الفكر الغربيين الذين اعتبروا دين الكنيسة يتناقض مع الحقيقة التي يتوصل إليها العقل البشري، واعتبروا ما يتوصل إليه العقل أوثق لديهم مما يقول به الدين، ولذٰلك استبعدوه عن شؤون الحياة، فهو يقول عن علماء الحديث والسلف أنَّهم «قد سبقوا علماء اللاهوت في الغرب ببضعة قرون حين ردوا خيرية الأفعال وشريتها إلىٰ إرادة الله، فالخير ما حسنه الشرع وأثنىٰ عليه، والشر ما قبحه الشرع ونفر منه، ولو أمر الشارع بالكذب لكان خيرًا، ولو نهىٰ عن الصدق لكان شرًا، وليس ثمة فعل يمكن اعتباره خيرًا في ذاته أو شرًا في ذاته»، ثم أشاد بمذهب المعتزلة وقال: «وهو الاتجاه الذي وجدناه بعد ذٰلك بتسعة قرون لدىٰ أفلاطوني كمبردج، حيث رفضوا فكرة علماء اللاهوت، ورأوا أنَّ العقل هو الباعث علىٰ الفعل الخلقي ومقرر غايته»[(٢)]. فهٰذه دعوىٰ باطلة تحاول تصوير دين الله الحق كدين الكنيسة المحرف. ومع أنَّ نسبة هٰذا إلىٰ السلف دعوىٰ باطلة، فإنَّ مذهب السلف ـ كما

(١) المرشد الأمين ص(١٢٣)، عن الإسلام والحضارة الغربية، د. محمد محمد حسين ص(٢٤).

(٢) أسس الفلسفة الخلقية، د. توفيق الطويل ص(١٤٩، ١٥١، ١٥٢، ٣٨٢)، عن النظرية الخلقية عند ابن تيمية ص(٣٨١ ـ ٣٨٢). وانظر: السلفية وقضايا العصر ص(٥٣٦ ـ ٥٣٨).

تقدم بيانه - يقضي باستحالة وجود تناقض بين العقل والوحي، إلّا أنّ مذهب الأشاعرة قد كان متكئًا لهٰذا وأمثاله لتبرير إعلانهم فقد الثقة بما يقوله الشرع، ومن ثم الاعتماد الكلي علىٰ العقل البشري، وتسويغ التشريع الوضعي.

ب - **وقول المعتزلة** بأن العقل يدرك حسن كثير من الأفعال وقبحها ضرورة أو نظرًا، فيجيء الشرع منبهًا ومقررًا لما أدركه العقل من حسن أو قبح وما يقتضيه ذلك الإدراك من مدح وثواب أو ذم وعقاب، وما لا يدرك العقل حسنه أو قبحه لا ضرورة ولا نظرًا فإن دور الشرع حينئذٍ أن يكون كاشفًا عن وجه الحسن أو القبح لا منشئًا[١] - يلزم منه عدم قبول ما دلّ عليه الوحي إلَّا حيث وافق العقل، وهٰذا ما تلتزمه المعتزلة، وتعتمد منهج التأويل في التعامل مع نصوص الشريعة، وتجعل العقل ميزانًا تزن به النصوص. **لكن** المعتزلة لم تقل بأنَّ العقل يمكن أن يستقل بالتشريع من دون الله، بل هي علىٰ الإقرار بأنه لا حاكم إلَّا الله، كما حكىٰ ذٰلك غير واحد من العلماء، ومنهم من حكىٰ الإجماع عليه[٢]، إلَّا أنَّ مذهبهم هٰذا كان من أكبر الذرائع لدعاة التشريع الوضعي في توظيف مقولات المعتزلة للتعامل مع الشريعة وأحكامها، مع اختلاف توجهاتهم وأصولهم التي يعتمدون عليها وينطلقون منها، لكنهم جميعًا قد وجدوا في مذهب المعتزلة وطريقتهم في البحث ومناهجه ما يوظفونه لدعوتهم ودعوى انتسابها إلىٰ الإسلام وأنها ليست خارجة عنه ولا غريبة منه[٣].

أ - فاعتمدوا منهج التأويل الذي تعتمده المعتزلة في التعامل مع النصوص وتجاوزا به ليجعلوه يحمل قابلية إلغاء النصوص.

ب - وجروا القول بالتحسين والتقبيح العقليين إلىٰ القول بنسبية حسن الأشياء والأفعال وقبحها، فما يعد حسنًا أو قبيحًا في زمن لا يعد كذٰلك في زمن

(١) يراجع: نظرية التكليف «آراء القاضي عبد الجبار الكلامية»، عبد الكريم عثمان ص(٤٣٧ - ٤٣٨)، درء القول القبيح في مسألة التحسين والتقبيح، للطوفي ص(٨٣ - ٨٤)، الوعد الأخروي شروطه وموانعه، د. عيسى السعدي (٢/ ٦٦٥ - ٦٦٦).

(٢) يراجع: آراء المعتزلة الأصولية ص(١٨١ - ١٨٤) ففيه نقولات عن عدد من علماء الأصول في بيان ذلك.

(٣) انظر مثلًا: تجديد الفكر العربي، د. زكي نجيب محمود.

آخر[١]، وعلىٰ ذٰلك خرجوا بتفسير باطل لثوابت الدين ومتغيراته، زعموا فيه أن الثوابت محصورة في العقائد والعبادات، وما سواها خاضعة لتغير الزمن والأحوال، فالتشريعات المتعلقة بالشؤون الدنيوية تتطور وتتغيَّر ولم يقصد بها الشرع الثبات، قال بعضهم: «إنَّ كل التشريعات التي تخص المعاش الدنيوي والعلاقات الاجتماعية بين الناس والتي يحتويها القرآن والسُّنَّة لم يقصد لها الدوام وعدم التغير، ولم تكن إلَّا حلولًا مؤقتة احتاج لها المسلمون الأوائل وكانت صالحة وكافية لزمانهم وبيئتهم، فليست بالضرورة ملزمة لنا، ومن حقنا بل ومن واجبنا أن ندخل عليها من الإضافة والحذف والتعديل والتغيير ما نعتقد أن تغير الأحوال يستلزمه»[٢].

ويقول زكي نجيب محمود: «أهم جماعة يمكن لعصرنا أن يرثها في وجهة نظرها، أعني يرثها في طريقتها ومناهجها عند النظر إلىٰ الأمور هي جماعة المعتزلة التي جعلت العقل مبدأها الأساسي كلما أشكل الأمر». اهـ[٣].

ثالثًا: موضوع التشريع الذي يختص به الرب سبحانه:

إنَّ المقصود بهٰذا المبحث زيادة تجلية مسمىٰ التشريع الإلٰهي، ببيان موضوعه الذي يختص به الرب، والذي تُعدُّ مخالفته علىٰ صورة المضاهاة له تشريعًا وضعيًّا استقل به صاحبه عن شرع الله تعالىٰ، ونازع الله ربوبيته، وبيانه أن يقال: اسم الشريعة والشرع ينتظم كل ما شرع الله من العقائد والأعمال[٤]، وهو الذي أنزل به وحيه وبيَّنه فيه نصًا أو دلالة، وهو يشمل كل ما العباد بحاجة إليه في شؤون حياتهم وضروريات وجودهم من حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال.

وهٰذه هي الأسس التي قصد التشريع الإلٰهي حفظها وصيانتها ـ كما تدل عليه النصوص ـ في شتىٰ الموضوعات والقضايا والأحكام، والتي بها توزن

---

(١) يراجع: الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، هشام جعفر ص(١١٧ ـ ١٢٣).
(٢) مقال نحو ثورة في الفكر الديني، د. النويهي، مجلة الآداب، بيروت مايو (١٩٧٠م)، ص(١٠١ ـ ١٠٢).
(٣) تجديد الفكر العربي، د. زكي نجيب محمود ص(١١٧).
(٤) يراجع: مجموع الفتاوى (١٩/٣٠٦).

المصالح والمفاسد، فكل ما يؤيد هذه المقاصد الشرعية ويساعد على تحقيقها فهو مما دلَّ عليه التشريع الإلهي، وكل ما يخالفها ويخل بها فهو مخالف للتشريع الإلهي مضاهٍ له[(١)].

يقول الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قد اتفقت الأمة، بل سائر الملل، على أنَّ الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس، وهي: الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، وعلمها عند الأمة كالضروري»[(٢)]، ولذلك كانت أحكام الشريعة تدور في جملتها على وجوب حماية هذه الضروريات الخمس والعناية بأسباب بقائها مصونة سالمة.

وموضوع التشريع الإلهي لا يقتصر على الشعائر التعبدية، ولا يقيد حق الله فيه بقيد التحليل والتحريم الصريح، بل هو شامل لكل ما يحتاجه النَّاس، وكما أنَّ أمر الله القدري محيط بجميع أفعال المكلفين علمًا وكتابة ومشيئة وخلقًا، فكذلك أمره الشرعي الديني محيط بجميع أفعال المكلفين أمرًا ونهيًا وإذنًا وعفوًا، وبهذا يكون دينه كاملًا، كما قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣][(٣)].

ومما يدل على هذا الشمول قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّنِى هَدَىٰنِى رَبِّىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٦١﴾ قُلْ إِنَّ صَلَاتِى وَنُسُكِى وَمَحْيَاىَ وَمَمَاتِى لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُۥ ۖ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿١٦٣﴾﴾ [الأنعام: ١٦١ ـ ١٦٣]. يقول الشيخ ابن سعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يأمر الله تعالى نبيه ﷺ أن يقول ويعلن بما هو عليه من الهداية إلى الصراط المستقيم، الدين المعتدل المتضمن للعقائد النافعة، والأعمال الصالحة، والأمر بكل حسن والنَّهي عن كل قبيح، الذي عليه الأنبياء والمرسلون، خصوصًا إمام الحنفاء، ووالد من بعث بعد موته من الأنبياء، خليل الرحمٰن، إبراهيم عليه الصلاة والسلام، وهو الدين الحنيف، المائل عن كل دين غير مستقيم من أديان أهل الانحراف، كاليهود والنصارى والمشركين. وهذا عموم، ثم خصص من ذلك أشرف العبادات فقال:

---

(١) يراجع: المدخل الفقهي العام، د. الزرقا (١/١٠٢ ـ ١٠٤).

(٢) الموافقات (١/٣٨).

(٣) يراجع: إعلام الموقعين (١/٣٣٢).

﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي﴾؛ أي: ذبحي، وذٰلك لشرف هاتين العبادتين وفضلهما ودلالتهما علىٰ محبة الله تعالىٰ، وإخلاص الدين له، والتقرب إليه بالقلب واللسان والجوارح، وبالذبح الذي هو بذل ما تحبه النفس من المال لما هو أحب إليها، وهو الله تعالىٰ، ومن أخلص في صلاته ونسكه، استلزم ذٰلك إخلاصه لله في سائر أعماله وأقواله. ﴿وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي﴾؛ أي: ما آتيه في حياتي، وما يجريه الله عليَّ وما يقدر عليَّ في مماتي، الجميع ﴿لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُ﴾ في العبادة، كما أنه ليس له شريك في الملك والتدبير، ليس هٰذا الإخلاص لله ابتداعًا مني وبدعًا أتيته من تلقاء نفسي، بل: ﴿وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ﴾ أمرًا حتمًا لا أخرج من التبعة إلَّا بامتثاله: ﴿وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ من هٰذه الأمة». اهـ[1].

وقد أخطأ في هٰذا الأمر طائفتان، سوَّغت الأولىٰ منهما التشريع الوضعي ودعت إليه، وتساهلت الثانية في أمر التشريع الوضعي.

الطائفة الأولىٰ: وهم المتأثرون بالفكر الغربي علىٰ اختلاف درجات تأثرهم، إلَّا أنه يجمعهم جميعًا أنَّ فكرهم ودعوتهم جاءت نتيجة التأثر بالفكر الغربي المعاصر، وقد قصر هٰؤلاء حق التشريع الإلٰهي علىٰ الشعائر التعبدية دون غيرها؛ لأنَّها ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان، وأما بقية الموضوعات فهي خاضعة لظرف المصلحة وتغير الزمان والمكان، وتطور الوسائل والعادات، قالوا: فلو قيل: إنَّ حق التشريع فيها خاص بالله، لكان في ذٰلك تضييق علىٰ النَّاس وحرج وعدم مسايرة الزمن!!

هٰذا هو الأساس الذي يعتمدون عليه في الدعوة إلىٰ التشريع الوضعي، وهو ترجمة لنظرة الفكر الغربي إلىٰ الدين والحياة وصعوبة التوفيق بينهما؛ لأنَّهما طرفان لا يلتقيان، الدين يمثل طرف الجمود، والحياة تمثل طرف التغير الدائم. ومعلوم أنَّ سبب هذه النظرة عند الغرب هو التشويه والتحريف الذي أحدثته الكنيسة النصرانية في دينها ونسبته افتراءً إلىٰ دين الله، والذي أفقد كل أملٍ في اكتساب الهداية والوصول إلىٰ الحقيقة عن طريق الدين، مع عدم وجود مصدر المعرفة الحقيقي وهو الكتاب المنزل من عند الله، فراحوا يحكِّمون عقولهم في

---

(١) تفسير ابن سعدي (٢/ ٩٢).

كل شيء، وعمموا هذه النظرة على الدين الإسلامي، وكان ما قالته هذه الطائفة عن التشريع هو الذي يثيره رجال القانون والفكر الغربيون على التشريع الإسلامي الذين يقولون: «كون التشريع الإسلامي يعتمد في الشؤون المدنية والجزائية والأحوال الشخصية على القرآن الكريم كما أنزل منذ أربعة عشر قرنًا هو شيء يستحق البحث والملاحظة؛ لأنّ الحياة في تطور مع تطور الأزمان، وليس من المصلحة للإسلام ـ زعموا ـ بناء نظمه على القرآن؛ لأنّ ذلك قد يسيء إلى القرآن نفسه مع تطور الحياة واختلاف الظروف»[١].

ويرون: «أنَّ الدين لا يمكن أن تكون له قدسيته إلّا إذا ظلّ لدى أتباعه على ما جاء عليه مهما تباعدت العصور في قدمه من غير تغيير ولا تطوير، وإلّا فقد خسر حرمته وقدسيته، وبناء على ذلك فإنَّ الكتاب المقدس لأي دين سيكون جامدًا، فكيف يُبنىٰ عليه شريعة زمنية متطورة مع تطور الزمان؟! بل لا بد بأن نعترف بأنَّ الشريعة الدينية تكتسب عندئذٍ صفة الجمود؛ لأنَّ ما يُبنى على الجامد فهو جامد... بينما وقائع الحياة متغيرة متطورة»[٢].

وهٰذا هو ما أسس له فلاسفة القرن السابع عشر والثامن عشر الغربيون، وعلىٰ رأسهم الفيلسوف «سبينوزا»[٣]، الذي ألّف كتابًا بعنوان «اللاهوت والسياسة»[٤] وعقد فيه مبحثًا كاملًا بعنوان «الدين والدولة» تساءل فيه: «هل يصلح نظام الحكم الإلٰهي «الثيوقرطي» في الظروف الحاضرة؟ ثم أجاب قائلًا: لو أراد النَّاس تفويض حقوقهم لله لكان عليهم عقد حلف معه ثم قبول الله له، ولكن الله أخبرنا علىٰ لسان الحواريين بأن حلفه لم يعد حسيًّا لشعب معيَّن، بل روحيًّا في قلوب النَّاس للإنسانية جمعاء، كما أنَّ نظام الحكم الإلٰهي لا يصلح

---

(١) عن الندوة المشتركة بين رجال الفكر والقانون الأوروبيين وعلماء الشريعة حول التشريع الإسلامي، والتي نظمتها وزارة العدل السعودية عام (١٣٩٢هـ) ص(١٠).

(٢) المرجع السابق ص(١٣).

(٣) فيلسوف يهودي مشهور ولد سنة (١٦٣٢م)، تصدىٰ بالنقد لبعض الأفكار اليهودية وقال بتحريف التوراة، فاتُّهم بالإلحاد وحكم عليه بالطرد والإبعاد، من أشهر مؤلفاته: «اللاهوت والسياسة» مات سنة (١٦٧٧م). انظر: الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، د. عبد المنعم حنفي، ص(١١٩).

(٤) وهو مطبوع بترجمة، د. حسن حنفي ومراجعة، د. فؤاد زكريا، من إصدار الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٧١م).

إلَّا لشعب مغلق علىٰ نفسه مقطوع الصلة بينه وبين سائر الشعوب، لذلك فإنَّ هٰذا النظام لا يصلح في ظروف الإنسانية الحاضرة»[١].

ومع أنَّ هذه النظرة الغربية ليس لها ما يبررها في دين الإسلام المحفوظ من التحريف، إلَّا أنَّ المتأثرين بالغرب من المنتسبين إلىٰ الإسلام قد أسقطوها علىٰ دين الإسلام افتراءً. يقول زكي نجيب محمود: «إنَّ هٰذا التراث كله بالنسبة إلىٰ عصرنا قد فقَدَ مكانته؛ لأنَّه يدور أساسًا علىٰ محور العلاقة بين الإنسان والله، علىٰ حين أنَّ ما نلتمسه اليوم في لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان»، «إني لأقولها صريحة واضحة: إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته، وإما أن نرفضه ونوصد دونه الأبواب، لنعيش تراثنا، نحن في ذٰلك أحرار، لكننا لا نملك الحرية في أن نوحد بين الفكرين»، «إننا في تحول، وإذن فنحن في تغير، وإذن فلا حكم لماضٍ علىٰ آتٍ». اهـ[٢].

ويحدد محمد أركون الأساس الذي يجب بالنسبة له أن يكون المنطلق منه؛ وهو استيعاب فكرة الإسلام التاريخي، والتخلي عن النظرة الأسطورية للإسلام! فيقول: «إنَّ الطريقة التي أجاب بها الإصلاحيون السلفيون عن الواقع التاريخي كانت تتضمن نظرة أسطورية تجاه الإسلام أكثر من كونها نظرة تاريخية، وذلك لأنَّ الإصلاحيين زعموا أنَّ الإسلام الأولي بإمكانه أن يحل مشاكل القرن التاسع عشر وأن يواجه تغلغل الحداثة الاقتصادية والسياسية التي سبقتها في أوروبا ثورات وتجارب ديمقراطية وبرلمانية، وأيضًا تغلغل الحداثة الفكرية التي سبقتها في أوروبا أيضًا، وفي القرن نفسه حركات علمية ضخمة، هٰذا كان عبارة عن وقائع تاريخية إيجابية، ولمواجهتها أراد المسلمون أن يقدموا إجابات من نوع أسطوري وليس تاريخيًّا». وينتهي إلىٰ إنكار القول بأنَّ: «الإسلام دين ودولة»[٣].

وبالتالي فإن استيعاب فكرة الإسلام التاريخي يعني أن الخيار الوحيد أمام البلدان الإسلامية للحاق بالبلدان المتطورة في المجال التشريعي وغيره من

---

(١) من الدراسة التي قدم بها، د. فؤاد زكريا علىٰ الكتاب ص(٩٥).

(٢) تجديد الفكر العربي، د. زكي نجيب محمود ص(١١٠، ١٨٩، ٢٢٨).

(٣) حوار البدايات مع محمَّد أركون، منشور في مجلة الفكر العربي، المعاصر، سبتمبر أيلول (١٩٨٩م) ص(٨٧) وما بعدها.

المجالات هو الأخذ بمبدأ العلمانية، كما يقول هشام جعيط: «نحن ندّعي العلمانية، بمعنىٰ أننا نعتقد ضرورة الفصل الجذري بين التشريع الديني والمؤسسات الاجتماعية والقانون والأخلاقية الممارسة، ينبغي علىٰ البلدان المتخلفة اللحاق في ميدان التشريع بالبلدان المتطورة، وأن يتوقف العمل بالتشريع غير الملائم القاسي المعروف بإقامة الحدود».اهـ(١).

ويشرح فؤاد زكريا موقفهم من مبدأ «صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان»، فيقول: «إنَّ فكرة الصلاحية لكل زمان ومكان تبدو متعارضة مع التغير الذي لا يستطيع أن ينكره أحد في أحوال البشر، مما يجعل إطلاق هٰذا الوصف علىٰ الأمور المتعلقة بالظواهر الإنسانية أمرًا شديد الصعوبة من الوجهة العقلية. هناك فئة من المفكرين الدينيين لا تدرك هذه المشكلة علىٰ حقيقتها وتتجاهلها إلىٰ حد الإصرار علىٰ صيغة «الصلاحية لكل زمان ومكان» بلا قيد ولا شرط.

والمأزق الذي تواجهه هذه الفئة هو أنها إذا تمسكت بحرفية النصوص دون تصرف، هٰذا إذا افترضنا أنَّ هناك إنسانًا قادرًا علىٰ التمسك بحرفية النصوص، كان عليها أن تتجاهل أوضاع الواقع وظروف العصر، أما إذا أرادت أن تعمل حسابًا لهذه الأوضاع، وهو أمر لا مفر منه في حياتنا المعاصرة، فلا بد لها من أن تقصر دور النصوص علىٰ المبادئ والتوجيهات العامة، ويمكن التعبير عن هٰذا الإشكال من خلال مقارنته بصيغة أُخرى تُتداول بدورها دون تحليل متعمق، وهي: «الإسلام دين ودنيا»، وذلك لأنَّ مفهوم «الدنيا» في هذه الصيغة يشمل السياسة وتنظيم المجتمع والمعاملات إلخ، وكلها أمور يسري عليها التغير والتطور الذي يتسارع معدَّله يومًا بعد يوم، فإذا شئنا أن نعمل حسابًا لهذه «الدنيا» السريعة التغير التي تزداد المسافة تباعدًا بينها وبين «الدنيا» التي نزل فيها الوحي، وجدنا تعارضًا لا مفر منه بين هذه الصيغة والصيغة السابقة «الصلاحية لكل زمان ومكان» بحيث يبدو لنا أننا لو أخذنا بالأولىٰ اضطررنا إلىٰ التنازل عن الكثير مما في الثانية، والعكس بالعكس، أما حين يجمع الفكر الديني المعاصر بين الصيغتين معًا دون أية محاولة لفهم العلاقة العكسية بينهما، أو لبيان الطريقة التي يمكن بها الجمع بينهما دون تناقض في ظروف عصر دائم التغير، فإنه يتجاهل

(١) الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، د. هشام جعيط ص(١١٢).

بذلك مشكلات كثيرة لا يملك العقل الحديث ترف الهروب منها». اهـ[١].

الطائفة الثانية: طائفة من المنتسبين للعلم الشرعي، التبست عليهم المصطلحات الشرعية، كمسمىٰ الدين والاستحلال والتبديل، مع عدم التفريق عندهم بين التنظيم الجائز والتشريع الذين نُهي البشر عنه، وقصر عندهم الفهم الدقيق للمراد الحق بهذه المصطلحات ومسمياتها، فكان هٰذا هو منشأ الخطأ الذي حصل لهم في مسألة التشريع[٢]، فقيَّدوا موضوع التشريع الإلٰهي بقيد التحليل والتحريم الذي فهموه، ولم يفهموا مراد أهل السُّنَّة به، والتبست عليهم أقوال أهل السُّنَّة بأقوال مخالفيهم، وراحوا يفسرون أقوال أهل السُّنَّة بكلام المخالفين فحصل لهم بذلك الاضطراب والتناقض.

فقد فسروا التحليل والتحريم بالاستحلال القلبي الصريح المعلن باللسان، واعتبروا تحليل البشر الحرام وتحريمهم الحلال لا يُعدُّ تشريعًا يضاهي به صاحبه تشريع الله إلَّا بذٰلك، وأما بدونه فهو مجرد مخالفة لا يوصف بغير ذلك، واستندوا في ذلك علىٰ أنَّ الإيمان لا ينتفي إلَّا مع زوال ما في القلب الذي لا يدل عليه مجرد العمل الظاهر بل لا بد من الإعلان الصريح في كل عمل، وهذه هي شبهة الإرجاء التي دخلت عليهم، وهم إن التزموا هٰذا لزمهم ما قالت به المرجئة من أنَّ العبادة المصروفة لغير الله لا تعتبر عبادة لمن صرُفت له إلَّا إذا كانت صريحة في اعتقاد شيء من الربوبية لمن صُرفت له، وإلَّا فليست هي عبادة تناقض التوحيد!![٣].

يقول صاحب كتاب «الحكم وقضية تكفير المسلم»: «إنَّ هذه المسألة من أكثر المسائل تعقيدًا وتنطوي علىٰ حساسية خاصة، لأنَّ من يقول بعدم كفر هٰؤلاء

---

(١) الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، د. فؤاد زكريا ص(١٧٢، ١٧٣).

(٢) من أمثلة مؤلفات هذه الطائفة، إحكام التقرير، لمراد شكري، والتحذير من فتنة التكفير وَصيحة نذير كلاهما لعلي حسن عبد الحميد، والحكم بغير ما أنزل الله وأصول التكفير، وهزيمة الفكر التكفيري كلاهما لخالد العنبري، وسيأتي توضيح ما التبس علىٰ هذه الطائفة في الباب الثالث إن شاء الله.

(٣) وهٰذا من المرجئة مبني علىٰ أنَّ العمل غير داخل في مسمىٰ الإيمان؛ ولهٰذا لا يذكرون توحيد الألوهية ولا يتكلمون عنه. انظر في عرض هذا: حقيقة التوحيد بين أهل السُّنَّة والمتكلمين، عبد الرَّحيم السلمي ص(٤٤٩ ـ ٥٤٣).

الحكام؛ استنادًا إلىٰ أنّ القوانين التي يصدرونها لا تتعلق بالحلال والحرام، ولا تفصح من قريب أو بعيد عن التحليل أو التحريم، وإنما تخالف حكم الله، وهذه المخالفة معصية»[1]، والشاهد من كلامه قوله: «إنّ القوانين التي يصدرونها لا تتعلق بالحلال والحرام» إلخ كلامه، وأما الكلام عن تكفير المعينين من الحكام فهو أمر آخر؛ لأنَّ من الأمور التي سببت اضطراب البعض من هذه الطائفة أيضًا هو عدم فهم الفرق بين الحكم المطلق والحكم علىٰ المعين، الذي يقول به أهل السُّنَّة، وأنه لا يلزم من كون الفعل كفرًا تكفير صاحبه[2].

ويقول صاحب كتاب «إحكام التقرير في أحكام التكفير»: «كل تشريع أو قانون، الأصل فيه أنه جائز ما لم يرد نص صريح بالتحريم، وما لم يكن هٰذا التشريع أو هٰذا القانون مخالفًا للشرع، فإن كان مخالفًا لقطعي من الشريعة، فينظر هل مخالفته مخالفة معصية أم مخالفة جحود وتكذيب؟، وقد يبرز هنا حَدَث فيقول: التشريع أصلًا لله، لا يجوز لغيره أن يشرِّع، قلنا: التشريع الذي فيه التحليل والتحريم بمعنىٰ التعبد هٰذا هو الخاص بالله وما سواه فعلىٰ الإباحة ما لم يرد نص، وأوضح هٰذا بمثال: فمن شرع قانون سير فلا يكفر ولا يعصي باتفاق منَّا ومن سوانا، لكنه يكفر إذا جعل قانون السير كمناسك الحج مثلًا[3]، ولا يكون التشريع من العقيدة إلَّا إذا فهم علىٰ ما قدمناه من إثبات حاكم مع الله يحرم الحلال، ويحل له الحرام شركًا بالله ﷻ، أو عدَّ هٰذا الحكم المحدث أنه نازل من عند الله، أو أنه بمنزلة حكم الله، وهٰذا ـ قطعًا ويقينًا ـ لا يكون من مسلم مصدِّق بالله ورسوله، حتىٰ ولو عطَّل بتركه كل حدود الله، وفعل كل المعاصي، بل هٰذا لا يوجد في لندن الآن(!)[4] فكلها تشاريع مصرِّحة أنها من بشر قابلة للنقص والتبديل وفق المصلحة التي يرونها»، ثم قال: «إنَّ القوانين الوضعية التي دخلت بلاد المسلمين، ولا حول ولا قوَّة إلَّا بالله، وحكم بها الحكام هنا وهناك لا تكون كفرًا حتىٰ يثبت مخالفتها لشرع الله قطعًا، ولا يكفي

---

(١) الحكم وقضية تكفير المسلم، سالم البهنساوي ص(١١٦).
(٢) سيأتي تفصيل هٰذا في الفصل الأول من الباب الثالث إن شاء الله.
(٣) وهٰذا أحد الأمثلة علىٰ عدم تفريقهم بين التنظيم الجائز والذي لا يعدُّ تشريعًا، وبين التشريع الذي نُهي عنه البشر.
(٤) إذا كان يستحيل وجود مثل هذه الصورة التي ذكروها وبإقرارهم فلم يذكرونها إذن؟!

ذلك، بل لا بد من الاستحلال أو التكذيب أيضًا، دون تخصيص بين حاكم ومحكوم، بل للنَّاس جميعًا، وسوىٰ هٰذا الكلام شبه وأهواء لا دليل عليها من نص صريح أو إجماع صحيح؛ لما تقرر أنَّ الأصل في الأشياء الإباحة، والاعتراض هنا بالقول: إنَّ الأصل في التشريع البطلان؛ لأنَّه عبادة، إلّا ما جاء به النص، فهٰذه عبارة متناقضة؛ لأنَّ النَّص أبطل التشريع التعبدي كله بنصوص التوحيد، وأنه لا يشرِّع تشريع العبادةِ إلَّا الله، إلَّا أن يقال: إنَّ مجرد التشريع كفر، فمن سنَّ قانونًا للكهرباء أو للمياه أو للطرق أو للتعليم فبمجرد أنه سنَّ فقد كفر، فهذه حماقة لا يجرؤ عليها ذو عقل أبدًا[١]، بل إنَّ كل قانون يُقنَّن فهو حلال إلَّا أن يصادم الشريعة، فهنا تبحث مسألة كفره أم لا، كما تقدم تفصيله». اهـ[٢].

فهٰذا يبين أنَّ سبب الخطأ الذي حصل لهذه الطائفة هو التباس كثير من المصطلحات عليهم.

وأما من هدىٰ الله تعالىٰ، فإنهم يعتقدون أنَّ التشريع حق الله الخالص الذي لا يجوز أن ينازع فيه، وأنه لا يقتصر علىٰ موضوع دون موضوع، وأنَّ الله قد أراد أن تكون شريعته هي المهيمنة وأن لا يخرج عنها البشر في اجتهاداتهم أو تدابيرهم أو تنظيماتهم، ولا يعني هٰذا أنه يشترط أن تنطق الشريعة بكل شيء، بل الشرط أن لا تُخالفَ، فإن خولفت علىٰ سبيل الاستقلال عنها المضاهي لها كان ذلك تشريعًا وضعيًّا اعتدىٰ به صاحبه علىٰ حق الله، مهما كان موضوعه.

رابعًا: الخلط بين مصطلح التشريع ومصطلح الاجتهاد والتنظيم:

قد حدث كلام كثير بين الباحثين المعاصرين حول تسويغ إطلاق لفظ «التشريع» علىٰ الاجتهادات الفقهية والتدابير السلطانية[٣]، ولكن لن يكون

---

(١) وهٰذا مثال آخر علىٰ عدم التفريق بين التنظيم الجائز والتشريع المضاهي لتشريع الله تعالىٰ.

(٢) إحكام التقرير لأحكام التكفير، مراد شكري ص(٧٤، ٨٢ ـ ٨٥)، وانظر: دعاة لا قضاة لحسن الهضيبي ص(١٠٥ ـ ١٠٩) ففيه تقرير نفس المعنىٰ.

(٣) يراجع مثلًا: السلطات الثلاث في الإسلام، د. عبد الوهاب خلاف ـ مجلة القانون والاقتصاد (ع١/ذو القعدة ١٣٥٥هـ) ص(٥٦٦)، التطور التشريعي في المملكة العربية السعودية، د. محمَّد عبد الجواد ص(٢٢ ـ ٣٦)، معجم المناهي اللفظية، د. بكر أبو زيد ص(٥٠٨ ـ ٥٠٩).

الوقوف طويلًا عند مناقشة هذه الآراء إلّا بقدر تقرير الصواب في ذٰلك، لتجاوز ذٰلك إلىٰ ما هو أهم في هٰذا الموضوع.

فالصواب أنَّ المسمىٰ الأصلي للفظ «الشرع والشريعة» هو الكتاب والسُّنَّة، وأنَّ التشريع في دائرة الإسلام إنما هو ما أنزله الله من الوحي علىٰ نبيه ﷺ، وإطلاق اللفظ علىٰ غير هٰذا هو من تغيير اللفظ عن مسماه[١]، وهو اصطلاح حادث لم يعهد في استعمالات الوحي، ولا يلزم من صحة إطلاق اللفظ في اللغة صحة إطلاقه في الشرع، وقد تقدم بيان أنَّ الوحي خصص استعمال هٰذا اللَّفظ فيما أنزله الله تعالىٰ.

وإطلاق لفظ «التشريع» بذاته علىٰ الاجتهادات والتدابير والتنظيمات إنما حدث في هٰذا العصر، كما يشير إليه قول الشيخ محمَّد رشيد رضا رَحِمَهُ اللهُ[٢] حيث قال: «نريد بالاشتراع، ما يعبَّر عنه عندنا بالاستنباط والاجتهاد، وفي عرف هٰذا العصر بالتشريع، وهو وضع الأحكام التي تحتاج إليها الحكومة لإقامة العدل بين النَّاس»[٣].

إلَّا أنَّ هٰذا الاختلاف يشير إلىٰ وجود غبش في التصور، وخلط بين مسمىٰ التشريع الذي هو حق الله، والذي لا تجوز منازعته فيه، والذي يجب علىٰ جميع الخلق اتباعه ـ وبين مسمىٰ الاجتهاد والتنظيم والذي غايته أن يكون سائغ الاتباع لا واجب الاتباع، والذي يسوغ تغييره باجتهاد مثله إذا كان اجتهادًا معتبرًا.

وقد كان هٰذا الخلط الذي يدل عليه عدم ضبط المسميات الشرعية سببًا رئيسًا في الخروج عن الشريعة الإلٰهية في القديم والحديث.

ووقع بسبب ذٰلك انحرافان ـ فيما يتعلَّق بالمسمىٰ ـ كان لهما الدور الأكبر في الخروج عن الشريعة الإلٰهية:

أحدهما: إعطاء الاجتهادات الفقهية صفة التشريع الإلٰهي، من حيث وجوب

---

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ (٣٥/ ٣٩٥ ـ ٣٩٦).

(٢) ولد بقلمون في لبنان وانتقل إلىٰ مصر وأنشأ مجلة المنار، وبها اشتهر، وله التفسير المعروف بتفسير المنار، كان له نشاط بارز في الدعوة ونشر العلم ومحاربة البدع والشركيات، توفي سنة (١٣٥٤هـ) أُخذ عليه تأثره بشيء من منهج شيخه محمَّد عبده، وممن نُسب إلىٰ التتلمذ علىٰ يديه: محمَّد حامد الفقي ومحمَّد عبد الرَّزَّاق حمزة وأحمد شاكر. انظر: كتاب خالد فوزي عنه وعن دعوته وإصلاحه، والأعلام (٦/ ١٢٦).

(٣) الخلافة ص(١٠١).

العمل بها مطلقًا، وَتَعَيُّنِ الإلزام بها وتحريم مخالفتها مطلقًا، وقد أتىٰ عهد علىٰ الأمة كان فيه متعصبة المذاهب الاجتهادية يعتبرون أحكام غير مذهبهم الاجتهادية التي لم يألفوها كالخروج علىٰ الشريعة؛ لأنَّ الشريعة في نظرهم لا يمثلها إلَّا مذهبهم(١).

والثاني: وهو رد فعل للانحراف الأول، اعتبار الشرع الإلٰهي المستفاد من الوحي ـ نصًا أو دلالة ـ بمنزلة الاجتهادات الفقهية والتدابير السلطانية المبنية علىٰ المصلحة التي تتغيَّر بتغير الزمان والمكان، والتي يسوغ مخالفتها بنظر آخر عند تجدد أو تغير المصالح.

وقد كان أثر هذين الانحرافين في الأمة متفاوتًا، حيث تدرجت مخالفة الشريعة من عصر إلىٰ عصر حتىٰ هٰذا العصر الذي أُعلنت فيه المجاهرة بمضاهاة الشريعة الإلٰهية واستبدال التشريع الوضعي بها.

ـ **فقد أشار شيخ الإسلام ابن تيمية** رَحِمَهُ اللَّهُ إلىٰ وجود هذين الانحرافين في زمنه، وذكر أنَّ سببه تغيير لفظ «الشرع» عن مسماه الأصلي، ومثَّل علىٰ الانحراف الأول بما حصل له مع فئة من المتفقهة الذين ألزموه بأقوالهم، وزعموا أنَّها هي الشرع الذي يجب اتباعه وتحرم مخالفته، فلما خالفهم: رأوا سجنه، بحجة أنه بذٰلك خالف الشرع الذي هو أقوالهم وأقوال أئمتهم(٢). ومثَّل علىٰ الانحراف الثاني: بما حصل من الصوفية، حيث خرجوا عن اتباع الشريعة الإلٰهية إلىٰ ما يخالفها، بحجة أنَّها من جملة الأقوال التي لا يجب اتباعها، والتي يسوغ معها تعدد الطرق والمسالك(٣).

وكان مما قاله رَحِمَهُ اللَّهُ في هٰذا: «وصار لفظ «الشرع» غير مطابق لمسماه الأصلي؛ بل لفظ الشرع في هذه الأزمنة ثلاثة أقسام:

أحدها: الشرع المنزل، وهو الكتاب والسُّنَّة، واتباعه واجب، من خرج

---

(١) يراجع: المدخل الفقهي العام، د. الزرقا (١/ ٢٤٥)، وانظر شيئًا عن التعصب المذهبي في: كتاب «الانحرافات العقدية والعلمية»، لعلي الزهراني ص(٦٩٣ ـ ٧١١) مع التنبيه علىٰ أنَّ بعض الكتاب المعاصرين المتأثرين بقليل أو كثير من التوجه إلىٰ التشريع الوضعي يتخذون من مصطلح التعصب المذهبي متعلقًا لهم لذم حتىٰ من تمسك بالشرع الحق، ويعتبرون رفض تحريف الشرع ورفضَ التوفيق بينه وبين التشريع الوضعي تعصبًا مذهبيًا.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٣/ ٢٥٣ ـ ٢٥٤).

(٣) انظر: المرجع نفسه (١١/ ٢٦٣ ـ ٢٦٥).

عنه وجب قتله، ويدخل فيه أصول الدين وفروعه، وسياسة الأمراء وولاة المال، وحكم الحكام ومشيخة الشيوخ، وغير ذلك، فليس لأحدٍ من الأولين والآخرين خروج عن طاعة الله ورسوله.

والثاني: الشرع المؤول، وهو مورد النزاع والاجتهاد بين الأمة، فمن أخذ فيما يسوغ فيه الاجتهاد أُقرَّ عليه، ولم تجب علىٰ جميع الخلق موافقته، إلّا بحجة لا مردَّ لها من الكتاب والسُّنَّة.

والثالث: الشرع المبدل، مثل ما يثبت من شهادات الزور، أو يحكم فيه بالجهل والظلم بغير العدل والحق حكمًا بغير ما أنزل الله، أو يؤمر فيه بإقرار باطل لإضاعة حق»[(١)]. وقال أيضًا: «لفظ (الشريعة) يتكلم به كثير من الناس، ولا يفرق بين الشرع المنزل من عند الله تعالىٰ ـ وهو الكتاب والسُّنَّة الذي بعث الله به رسوله ـ فإنَّ هٰذا الشرع ليس لأحد من الخلق الخروج عنه، ولا يخرج عنه إلّا كافر. وبين الشرع الذي هو حكم الحاكم، فالحاكم تارة يصيب، وتارة يخطئ، هٰذا إذا كان عالمًا عادلًا، فلفظ الشرع والشريعة، إذا أريد به الكتاب والسُّنَّة لم يكن لأحد من أولياء الله ولا لغيرهم أن يخرج عنه، ومن ظنَّ أنَّ لأحد من أولياء الله طريقًا إلىٰ الله غير متابعة محمَّد ﷺ باطنًا وظاهرًا فلم يتابعه باطنًا وظاهرًا فهو كافر. وأما إذا أريد بالشرع حكم الحاكم، فقد يكون ظالمًا، وقد يكون عادلًا، وقد يكون صوابًا، وقد يكون خطأً. وقد يراد بالشرع قول أئمة الفقه كأبي حنيفة والثوري ومالك بن أنس والأوزاعي واللَّيث بن سعد والشافعي وأحمد وإسحاق وداود وغيرهم، فهٰؤلاء أقوالهم يحتج لها بالكتاب والسُّنَّة، وإذا قلد غيره حيث يجوز ذٰلك كان جائزًا؛ أي: ليس اتباع أحدهم واجبًا علىٰ جميع الأمة كاتباع الرسول ﷺ، ولا يحرم تقليد أحدهم كما يحرم اتباع من يتكلم بغير علم». اهـ[(٢)].

وكذٰلك أشار رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلىٰ أنَّ وقوف بعض الفقهاء عند أقوال أئمتهم في الأحكام الاجتهادية واعتبارها هي الشرع، جعل الخلفاء يعدلون إلىٰ سياسات تخالف الشرع، حيث قال: «فلما صارت الخلافة في ولد العباس، واحتاجوا إلىٰ

---

(١) المرجع نفسه (٣٥/ ٣٩٥ ـ ٣٩٦).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (١١/ ٢٦٣ ـ ٢٦٥)، وقد تطرق لهٰذا الموضوع في مواضع أخرى منها: (١٩/ ٣٠٨، ٢٦٢ ـ ٢٦٥، ٣/ ٢٦٧ ـ ٢٦٨).

سياسة النَّاس، وتقلَّد لهم القضاء من تقلده من فقهاء العراق، ولم يكن ما معهم من العلم كافيًا في السياسة العادلة، احتاجوا حينئذٍ إلىٰ وضع ولاية المظالم، وجعلوا ولاية حرب غير ولاية شرع، وتعاظم الأمر في كثير من أمصار المسلمين، حتىٰ صار يقال: الشرع والسياسة، وهٰذا يدعو خصمه إلىٰ الشرع وهٰذا يدعو إلىٰ السياسة، سوَّغ حاكمًا أن يحكم بالشرع والآخر بالسياسة. والسبب في ذٰلك أنَّ الذين انتسبوا إلىٰ الشرع قَصَّروا في معرفة السُّنَّة، فصارت أمور كثيرة، إذا حكموا ضيَّعوا الحقوق وعطلوا الحدود، حتىٰ تسفك الدماء، وتؤخذ الأموال، وتستباح المحرمات، والذين انتسبوا إلىٰ السياسة صاروا يسوسون بنوع من الرأي من غير اعتصام بالكتاب والسُّنَّة، وخيرهم الذي يحكم بلا هوىٰ وتحرَّىٰ العدل، وكثير منهم يحكمون بالهوىٰ ويحابون القوي ومَنْ يرشوهم ونحو ذٰلك»[1].

ـ **وكذٰلك ابن القيم** رَحِمَهُ ٱللَّهُ قرَّر أنَّ سبب استحداث السياسة المخالفة للشريعة هو قصر نظر الفقهاء الذين أعطوا ما يعرفونه من الاجتهادات صفة الشرع الإلٰهي فلا تجوز مخالفتها، فسدوا طرقًا صحيحة من طرق معرفة الحق وتنفيذه، وعطلوها؛ ظنًا منهم أنَّها تنافي قواعد الشرع، وإنما هي تنافي ما فهموه هم باجتهادهم. فقابلهم طائفة أخرىٰ سوَّغت ما ينافي حكم الله ورسوله، وسهلت أمره وجعلته من قبيل الاجتهادات التي تختلف الأنظار فيها، ولذٰلك أحدث ولاة الأمر من أوضاع سياستهم شرًا طويلًا، وفسادًا عريضًا، لأنَّهم رأوا أنَّ الناس لا يستقيم لهم حال إلَّا بأمر وراء ما فهمه أولٰئك من الشريعة.

يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ في معرض كلامه عن التدابير السلطانية، وأنَّ منها ما دلَّ عليه الشرع وإن لم ينطق به لكنه لا يخالفه، فهٰذا يُعمل به، ومنها ما يخالف الشرع الحق، فهٰذا لا يجوز العمل به ولا تسويغه:

«وهٰذا موضع مزلة أقدام، ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك، ومعترك صعب، فرَّط فيه طائفة فعطَّلوا الحدود، وضيَّعوا الحقوق، وجرؤوا أهل الفجور علىٰ الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة إلىٰ غيرها، وسدوا علىٰ نفوسهم طرقًا صحيحة من طرق معرفة الحق، والتنفيذ له،

---

(١) فتاوى ابن تيمية (٢٠/ ٣٩٢ ـ ٣٩٣).

وعطّلوها مع علمهم وعلم غيرهم ـ قطعًا ـ أنّها حق مطابق للواقع؛ ظنًا منهم منافاتها لقواعد الشرع! ولعمر الله إنّها لم تناف ما جاء به الرسول، وإن نفت ما فهموه هم من شريعته باجتهادهم، والذي أوجب لهم ذٰلك نوع تقصير في معرفة الشريعة، وتقصير في معرفة الواقع وتنزيل أحدهما علىٰ الآخر. فلما رأىٰ ولاة ذٰلك، وأنَّ النَّاس لا يستقيم لهم أمر إلّا بأمر وراء ما فهمه هٰؤلاء من الشريعة، أحدثوا من أوضاع سياستهم شرًّا طويلًا، وفسادًا عريضًا. فتفاقم الأمر وتعذر استدراكه، وعزَّ علىٰ العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذٰلك، واستنقاذها من تلك المهالك. وأفرطت طائفة أخرىٰ، قابلت هذه الطائفة، فسوَّغت من ذٰلك ما ينافي حكم الله ورسوله. وكلا الطائفتين أتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله وأنزل به كتابه». اهـ[1].

ومع ما أشار إليه هذان الإمامان من إحداث مخالفة الشريعة بسبب الجهل بمسمىٰ الشريعة والجهل بقدرها والجهل بسعتها والتقصير في معرفتها، إلا إنه لم يظهر معه الاستقلال عن الشريعة في زمنهم ولا في زمن من قبلهم، فيكون تشريعًا وضعيًّا، لما في تلك المخالفة من الشبهة والتأويل ونحو ذٰلك، وإن كان هو حكمًا بغير ما أنزل الله[2]، وأما في هٰذا العصر فقد كان من أثر الجهل بمسمىٰ الشريعة وقدرها وسعتها والتقصير في معرفتها: إقصاؤها وإحلال التشريع الوضعي مكانها، وفي وصف ذٰلك يقول الشيخ أحمد شاكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ[3]: «لم يكن الفقهاء والحكام والقضاة في العصور الأولىٰ مقلدين ولا جامدين، بل كانوا سادة مجتهدين، ثم فشا التقليد بين أكثر العلماء إلّا أفرادًا كانوا مصابيح الهدىٰ في كل جيل، ومع ذٰلك فقد كان المقلدون من العلماء يحسنون التطبيق والاستنباط في تقليدهم، وكان الملوك والأمراء والقواد والزعماء علماء بدينهم، متمسكين به، إلىٰ أن جاء عصرُ ضَعْفِ المسلمين بضعف العلماء، واستبداد الأمراء الجاهلين،

---

(١) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ص(١٣ ـ ١٤).

(٢) سيأتي بيان أنَّ كل تشريع وضعي حكم بغير ما أنزل الله، وليس كل حكم بغير ما أنزل الله يعتبر تشريعًا وضعيًّا في الفصل الثاني من الباب الثالث إن شاء الله تعالىٰ. انظر: ص(٢٤٥) وما بعدها.

(٣) أحمد محمَّد شاكر، عالم بالحديث والتفسير، وأحد العلماء المحققين في العصر الحديث. توفي سنة (١٣٧٧هـ). انظر: الأعلام (١/٢٥٣).

فتتابع النّاس في التقليد، واشتد تعصبهم لأقوال الفقهاء المتأخرين في فروع نُسيت منصوصة في الكتاب والسُّنَّة، ولعلَّ كثيرًا منها مما استنبطه العلماء بُني علىٰ عرف معيَّن لظروف يجب علىٰ العالم مراعاتها عند الاجتهاد، بل لعلَّ بعضها مما أخطأ فيه قائله؛ بأنه ليس بمعصوم، وكثر الحرج واشتد الضيق، إلىٰ أن جاء الجيل الذي سبق جيلنا والأمر ظلمات بعضها فوق بعض، والعلماء أو أكثرهم يزدادون جمودًا وعصبية، والزمن يجري إلىٰ تطور سريع يقعد بهم تقليدهم عن مسايرته، فضلًا عن سبقه، ثم دخلت علينا في بلادنا هذه القوانين الإفرنجية المترجمة، نقلت نقلًا حرفيًا عن أمم لا صلة لنا بها، من دين أو عادة أو عرف، فدخلت لتشوه عقائدنا، وتمسخ من عاداتنا، وتلبسنا قشورًا زائفة تسمىٰ المدنية». اهـ[(١)].

وما أشار إليه الشيخ من دخول التشريع الوضعي إلىٰ بلاد المسلمين كانت بدايته في الدولة العثمانية ومصر، وعن طريقهما دخل إلىٰ البلدان الإسلامية الأخرىٰ.

أ ـ فأما الدولة العثمانية فإنَّها لما بدأت تضعف، أحست بالحاجة إلىٰ الإصلاح والتنظيم الذي تقتضيه ظروفها الصعبة، لكن كان عدم ضبط مسمىٰ التنظيم والتدابير المخولة للسلطان قد جعل من مخالفة الشريعة باسم الإصلاح والتنظيم أمرًا سهلًا؛ بزعم أنَّ هٰذا هو ما تقتضيه المصلحة!!

١ ـ وكانت بداية الإصلاح بالجيش العثماني، فإنه لم يكن له نظام، بل كان عبارة عن مجموعات من المتطوعين، وكان واقع الدول المعادية يقضي بوجود جيش منظم مدرب ومفرغ، وهٰذا يتطلب وضع اللوائح النظامية لهٰذا الجيش، ولم يكن في الدولة العثمانية من يقوم بهذا، فمجلس العلماء لا علاقة له بهذه الأمور الشكلية ـ من وجهة نظره ـ وقادة الجيش لم يكن في مقدورهم ذٰلك، فلجأت الدولة إلىٰ الدول الأوروبية.

٢ ـ وعندما أريد إصلاح الجهاز الإداري، استوردت الدولة التقسيمات الغربية في تقسيم الولايات وتحديد مسؤوليات الولاة والقضاة.

---

(١) الكتاب والسُّنَّة يجب أن يكونا مصدر القوانين في مصر ـ ضمن كتاب ـ «حكم الجاهلية» وهو عبارة عن مجموعة مقالات لأحمد شاكر ص(١٠٦ ـ ١٠٧).

٣ ـ وهٰكذا التعليم.

وكانت بداية تلك الإصلاحات والتنظيمات بإصدار مرسومين سلطانيين، كان الأول في سنة (١٢٥٥هـ)، وعرف باسم «منشور كلخانه» أو «خط كلخانة»، وكان الثاني في سنة (١٢٧٣هـ) وعرف باسم «الخط الهمايوني»، وبهما بدأ ما سمي بعصر التنظيمات، وبدأت الدولة تأخذ بنمط الروح الغربية في الحياة، وبالفكر الغربي في التقنين وفي طريقة إقامة المؤسسات الإدارية والعسكرية، واستمرَّ ذٰلك حتىٰ إعلان الدستور واعتماد التشريع الوضعي وإظهار الاستقلال عن التشريع الإلٰهي سنة (١٢٩٤هـ)[١].

وقد كان المرسوم الأول «خط كلخانه» انطلق في إصلاحاته من رعاية مصالح الرعايا النصارىٰ وتحسين أحوالهم، فأعطىٰ الذميين أوضاعًا كأوضاع المسلمين[٢].

وقد مثَّل هٰذا المرسوم تحولًا خطيرًا في الدولة العثمانية، حيث كان نقطة بدءٍ لإصدار أوامر سلطانية لا تستند إلىٰ حجة شرعية أو فتوىٰ شيخ الإسلام في الدولة، كما كانت هي عادة الدولة من قبل، وكان خطوة كبيرة نحو الأخذ بالقوانين الوضعية ابتدأت بتقرير المساواة بين المسلم وغير المسلم[٣].

ومع ذٰلك يُصدَّر المرسوم بالتأكيد علىٰ أنَّ تلك النظم قائمة علىٰ المحافظة علىٰ الشريعة الإسلامية! وهو مما يؤكد مدىٰ الانحراف في تمييع مسمىٰ الشريعة وتوسيع دائرة الإصلاح فيما هو غير مخوَّل للبشر، حيث جاء فيه: «لا يخفىٰ علىٰ

---

(١) يراجع: الإسلام والحضارة الغربية ص(١٤ ـ ١٨)، العلمانية للدكتور سفر الحوالي ص(٥١٣ ـ ٥١٥، ٥٦٣ ـ ٥٦٥)، وانظر: تفاصيل أحداث المرسومين في كتاب «الدولة العثمانية والغزو الفكري»، د. خلف دبلان ص(١٦٢ ـ ١٧٥، ٣١٦ ـ ٣٦٩).

(٢) كان إصدار كلا المرسومين بسبب الضغوط الأوروبية علىٰ الدولة، فقامت الدولة العثمانية بالاستجابة لتنال حماية الدول الأوروبية من أطماع روسيا، ولحاجتها إلىٰ المساندة ضد انشقاق محمَّد علي باشا في مصر، ورأت أنَّ إعلان المرسومين وإتيان الإصلاحات علىٰ النمط الأوروبي يؤكد للدول الأوروبية أنَّها بدأت تحرز التقدم وأنها تستحق المساندة، وأن تعامل معاملة الدول المتحضرة، ولذٰلك أسندت صياغة المرسومين إلىٰ رجال ألموا بسياسات الدول الأوروبية وتأثروا بها، فتحمسوا لجعل النظم علىٰ النمط الأوروبي. انظر: الدولة العثمانية والغزو الفكري ص(٣٣٨، ٣٦٠).

(٣) المرجع السابق ص(٣٣٨ ـ ٣٤٢).

عموم النّاس أنَّ دولتنا العلية من مبدأها وهي جارية علىٰ الأحكام القرآنية الجليلة والقوانين الشرعية المنيفة بتمامها، ولذا كانت قوة ومكانة سلطتنا السنية ورفاهية وعمارية أهلها وصلت حد الغاية. وقد انعكس الأمر منذ مائة وخمسين سنة، بسبب عدم الانقياد والامتثال للشرع الشريف، ولا للقوانين المنيفة بناء علىٰ طروء الكوارث المتعاقبة والأسباب المتنوعة، فتبدلت قوتها بالضعف وثروتها بالفقر، وبما أنَّ الممالك التي لا تكون إدارتها بحسب القوانين الشرعية لا يمكن أن تكون ثابتة، كانت أفكارنا الخيرية الملوكية منحصرة في إعمار الممالك واتحاد رفاهية الأهالي والفقراء من جلوسنا السعيد، وصار التشبث في الأسباب اللازمة بالنظر إلىٰ مواقع ممالك دولتنا العلية الجغرافية، ولأراضيها الخصبة والاستعداد وقابلية أهاليها لتحصل بمشيئة الله تعالىٰ الفائدة المقصودة في ظروف خمس أو عشر سنين»[١].

فلما لقي هٰذا الخط من المسلمين رفضًا شديدًا، حين رأوْا أنه يساويهم بالنصارىٰ واليهود، ويضرُّ بمصالحهم الاقتصادية ويحدُّ من حرياتهم التي ضمنها الإسلام، والأهم من ذٰلك والأعظم: أنَّه خارج عن حدود الإصلاح والتدابير والتنظيمات المشروعة، وأعلنوا بين النَّاس أنَّ هٰذا شرع جديد مخالف لشريعة الإسلام ـ أرسلتْ الدولة بعض الفقهاء إلىٰ جهات الاضطراب لوعظ النَّاس وأمرهم بالطاعة والامتثال، وتبيين أنَّ تلك تنظيمات وهي ليست خارجة عن المنهج الشرعي وما هي إلَّا ضبط للجهات الشرعية التي كانت أُهملت من قبل، وأنَّ لجوء الدولة إليها إنما هو لتحسين أوضاع المملكة وحفظ حقوق الأمة! كما زعموا[٢].

ثم مارستْ الدول الغربية ضغوطًا شديدة علىٰ الدولة العثمانية لإصدار خط جديد يضع برنامجًا واضحًا للإصلاح، يكون أكثر اتساعًا من خط «كلخانه»، مع إضافات جديدة تتعلَّق بالنصارىٰ، ووضع تنظيمات إدارية جديدة، فأصدرت

---

(١) تاريخ الدولة العلية، محمَّد فريد بك ص(٤٨١).

(٢) أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، خير الدين التونسي ص(١٤١ ـ ١٤٤).
والمؤلف يدافع عما قامت به الدولة العثمانية ويعتبره غير خارج عن أحكام الشريعة، ويدعم ذٰلك بالحجج الفقهية. انظر: ص(١٣٩ ـ ١٦٦)، وانظر: الإسلام والحضارة الغربية ص(٣٧).

الدولة العثمانية مرسوم «الخط الهمايوني» سنة (١٢٧٣هـ) وكان أكثر بعدا عن الشريعة الإسلامية، وبصدوره أنشئت المحاكم المختلطة وبدأ التوسع في تطبيق القوانين والنظم الأوروبية في الدولة(١).

وصدرت مجموعة من القوانين الوضعية كان أولها القانون التجاري، ثم القانون الجنائي في سنة (١٢٧٥هـ)، ثم قانون التجارة البحرية في سنة (١٢٨٠هـ) وغيرها، وكانت كلها مأخوذة عن القانون الفرنسي(٢).

وهٰكذا كانت تسير التنظيمات علىٰ النمط الأوروبي وتسحب خلفها الأفكار، ونظم الحكم، وأساليب الحياة الأوروبية، وتطبعت بالمبادئ الأوروبية العلمانية القائمة علىٰ الحرية المنفلتة، وسيادة القانون لا سيادة الشرع، حتىٰ كان إعلان الدستور القائم علىٰ التشريع الوضعي سنة (١٢٩٤هـ)(٣).

وما تقدم يمثل بوضوح الانحراف الذي كان، من جعل الشريعة الإلٰهية بمنزلة الاجتهادات التي يسوغ تغييرها ولا يجب علىٰ كل أحد اتباعها.

وأضيف إليه الانحراف الآخر في اعتبار الشرع الإلٰهي منحصرًا في أحد المذاهب الفقهية، واعتبار ذٰلك المذهب هو الشرع لا غيره، ليكون(٤) ذٰلك ذريعة للتدليل علىٰ قصور الشريعة وعجزها عن مسايرة حاجات الأمة التي يتَّفق العقلاء علىٰ منفعتها وتحقق المصالح بها، فقد شكلت لجنة سنة (١٢٨٦هـ) لوضع مجلة شاملة للأحكام مستمدة من الشرع، ليكون عليها عمل الدولة فيما يتعلق بأحكام المعاملات، وسميت هذه المجلة بـ «مجلة الأحكام العدلية»، إلَّا أنَّ المجلة قد التزمت بالمذهب الحنفي دون النظر إلىٰ غيره، ولذٰلك لم يمض

---

(١) الدولة العثمانية والغزو الفكري ص(٣٦٠).

(٢) يراجع: المرجع نفسه ص(٣٦٤)، الاتجاهات التشريعية في البلاد العربية، د. شفيق شحاته، ص(٢١ ـ ٢٣)، فلسفة التشريع، د. صبحي محمصاني ص(٩١ ـ ٩٢)، الأوضاع التشريعية في البلاد العربية، له أيضًا ص(١٧٤ ـ ١٨١).

(٣) يراجع: الدولة العثمانية والغزو الفكري ص(٣٧٠).

(٤) اللام هنا لام العاقبة، وليست لام التعليل، فإنَّ المجلة صدرت بأمر السلطان عبد العزيز ابن السلطان عبد المجيد، وقد ذكر المؤرخون أنه ظهرت منه النوايا الصادقة في العمل علىٰ إحلال أحكام الشريعة بدلًا عن القوانين الوضعية، وامتنع عن إعلان الدستور الوضعي، مع ما كان يمارس عليه من ضغوط انتهت بخلعه ثم قتله رحمه الله. انظر: الدولة العثمانية والغزو الفكري ص(٣٧٠ ـ ٣٩٠).

علىٰ صدورها زمن طويل حتىٰ ظهر عدم كفايتها، مما جعل سلاطين الدولة العثمانية يلجؤون إلىٰ السياسات المخالفة للشرع ويعتمدون علىٰ التشريعات الوضعية[١].

ب ـ وهٰكذا كان الأمر في مصر في عهد محمَّد علي باشا[٢]، حيث بدأ بتوجيه جهوده نحو إصلاح أحوال البلاد علىٰ نمط النظم الغربية، واستعان بخبراء أوروبيين، وكان من ضمن ذٰلك اقتباس بعض أحكام القوانين الفرنسية، وبدأت تلك القوانين تزاحم أحكام الشريعة، خاصة بعد أن أصبحت مصر مستعمرة من قِبل فرنسا ثم بريطانيا[٣].

وقد ساعد علىٰ دخول التشريع الوضعي هناك تسويغه من قبل بعض من ينتسب إلىٰ الفقه، ومن أول أولٰئك رفاعة الطهطاوي[٤]، حيث دعا إلىٰ تنقيح الأقضية والأحكام الشرعية بما يوافق العصر، واقترح وضع مدونة قانونية ملفقة من مختلف المذاهب لتحقيق تلك الدعوة، ثم زعم أنَّ التشريعات الغربية تحقق نفس نتائج تشريعات الدين[٥]، وقام بترجمة «مدونة نابليون» القانونية سنة

---

(١) يراجع: المدخل الفقهي العام، د. الزرقا (١/٢٣٨ ـ ٢٤٦) علىٰ أنَّ وضع هٰذه المجلة كان متأثرًا بالطريقة الأوروبية في وضع المدونات الوضعية، ويظهر من قرار واضعيها تأثرهم بالروح القانونية الغربية، حيث جاء في قرارهم الذي وضعوه بين يدي المجلة: «لا يخفىٰ علىٰ حضرة الصدر العالي أنَّ الجهة التي تتعلق بأمر الدنيا من علم الفقه كما أنها تنقسم إلىٰ مناكحات ومعاملات وعقوبة، كذٰلك القوانين السياسية للأمم المتمدنة تنقسم إلىٰ هٰذه الأقسام الثلاثة، ويسمىٰ قسم المعاملات منها: القانون المدني...» مقدمة المجلة مع شرحها، لسليم رستم باز (١/ ٩).

(٢) مؤسس آخر دولة ملكية بمصر، قدم إلىٰ مصر وكيلًا لرئيس قوة متطوعة لرد غزاة الفرنسيين عن مصر، وما زال حتىٰ صار والي مصر، وفي سنة (١٢٥٧هـ) جعلت له الدولة العثمانية حكم مصر وراثيًا. توفي سنة (١٢٦٥هـ). انظر: الأعلام للزركلي (٦/٢٩٨ ـ ٢٩٩).

(٣) يراجع: دخول القوانين الوضعية في مصر، إبراهيم السنيدي، رسالة ماجستير غير منشورة جامعة الإمام بالرياض. وانظر منه: (١/ ٣٥ ـ ٤٣، ٦٣ ـ ٧٨، ١١٢ وما بعدها).

(٤) رفاعة رافع الطهطاوي، تعلم في الأزهر وأرسلته الحكومة المصرية مع بعثة إلىٰ فرنسا إمامًا للصلاة والوعظ، فتأثر بالحياة الغربية أسلوبًا وفكرًا، فلما رجع ترجم كثيرًا من الكتب عن الفرنسية ومنها مدونة نابليون القانونية، ودعا إلىٰ التغريب، ويعتبر من أوائل دعاة التغريب، توفي سنة (١٢٩٠هـ). انظر: الإسلام والحضارة الغربية ص(٢٧ ـ ٣٢)، الأعلام (٣/٢٩).

(٥) يراجع: الإسلام والحضارة الغربية ص(٢٧ ـ ٣٢).

(١٨٧٥هـ)[١]، ثم مررت القوانين الوضعية علىٰ بعض فقهاء مصر في لجنة مشكلة من المذاهب الأربعة لمراجعتها، فقالت تلك اللجنة في تقريرها: «إنّ هذه القوانين إما أن توافق نصًا في أحد المذاهب الأربعة، أو أنّها لا تعارض نصًّا فيها، أو أنَّها تعتبر من المصالح المرسلة»[٢].

خامسًا[٣]: حقيقة الدعوة إلىٰ تجديد الشريعة وتطويرها من قِبل المتأثرين بالفكر الغربي والتشريع الوضعي:

باسم الاجتهاد وجَدَ المتأثرون بالفكر الغربي ذريعة لتبرير إيجاد تشريع وضعي ملفق من الآراء الفقهية بشتىٰ اتجاهاتها، السني منها والبدعي، إضافة إلى الآراء القانونية العصرية الغربية.

وقد استغل أصحاب هٰذا التوجه الدعوة إلىٰ فتح باب الاجتهاد من قبل علماء الشريعة لدعوتهم هذه، ولا خلاف في ضرورة الاجتهاد ولكن الاختلاف في كيفية الاجتهاد ومجاله الذي يقوم به، فإنَّ الاجتهاد والتجديد الذي يدعو إليه علماء الشريعة قصدوا به إحياء الدين وبعثه وإعادته إلىٰ ما كان عليه، ووضع الحلول الشرعية لكل طارئ وتوسيع دائرة أحكام الدين لتشمل ما كان نافعًا متفقًا مع اتجاهات الدين ومقاصده وكلياته، مع حفظ نصوص الدين صحيحة نقية وسلوك المنهج القويم السليم لفهمها، وأن يكون وفق أصول الاجتهاد وضوابطه وشروطه المعتبرة المعتمدة[٤]. لكن أصحاب هذه الدعوة علىٰ خلاف هٰذا تمامًا، فلم يكن مقصود الاجتهاد الذي يدعون إليه هو بذل الوسع في معرفة مراد الله تعالىٰ لتحقيق عبوديته، بل المراد به عندهم تحقيق أهواء النفوس وأغراضها.

---

(١) يراجع: تاريخ دخول القوانين الوضعية في مصر، رسالة ماجستير غير منشورة (١/ ٧٥، ١١٢، ١١٣).

(٢) عن المرجع نفسه (١/ ١٣٩)، وانظر: (١/ ١٤٩ ـ ١٥٣)، والشريعة الإلٰهية لا القوانين الجاهلية ص(١١١ ـ ١١٣).

(٣) وهو داخل ضمن موضوع المبحث السابق، الذي هو الخلط في المصطلحات وعدم تمييز الفرق بينها أو التلبيس فيها. لكن لخطر الموضوع جعل في مبحث مستقل.

(٤) يراجع: السلفية وقضايا العصر ص(٢٢٠)، مفهوم تجديد الدين، بسطامي محمد سعيد، ص(٢٩).

وقد بنوا دعوتهم هذه علىٰ أسس ومبادئ انطلقوا منها لتحقيق هٰذا الهدف، وهم يستندون في هذه الأسس إلىٰ عدة حجج ومبررات.

منها: أهمية العقل ودوره وآفاقه في رسم ما يصلح للنَّاس من أنظمة وقوانين وفلسفات، ولزوم تحريره من القيود والمكبلات والأغلال حتىٰ يؤدي ما عليه من مهمات النظر والاستجلاء والتفكير والإبداع والتنوير.

ومنها: ما يتصل بظروف الواقع وسنة التطور وتراكم القضايا وضخامة الأحداث التي لا تقدر النصوص المتناهية والأحكام المنقولة عن الأزمنة الماضية علىٰ فحصها ومعرفة أحوالها وبيان أحكامها، ونحو ذلك.

وتلك الأسس هي(١):

الأساس الأول: إلغاء ضوابط الاجتهاد المعتبرة شرعًا، والدعوة إلىٰ انفلاته من القيود سواء المتعلقة بالمجتهدين أو المتعلقة بالأدلة والمستندات وعد ما استنبطه علماء الشريعة من ضوابط المجتهد وأهليته احتكارًا يشبه احتكار رجال الكنيسة النصرانية لحق تفسير النصوص.

فهٰذا محمَّد أركون(٢) يؤلف كتابًا بعنوان: «من نقد الاجتهاد إلىٰ نقد العقل الإسلامي»(٣) يعتبر فيه كون الاجتهاد منحصرًا في طائفة الفقهاء دون غيرهم المشكلة الخطيرة التي بُنِي عليها العقل الإسلامي، حيث يقول: «المشكلة الخطيرة.. هي أنَّ مسألة الاجتهاد معتبرة داخل تراث الفكر الإسلامي بصفتها

---

(١) يراجع: السلفية وقضايا العصر ص(٢١٥ ـ ٢٣٦)، الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية، د. مفرح القويسي ص(٢٢٣ ـ ٣٧٤)، مفهوم تجديد الدين ص(٢٢٣ ـ ٢٨٠)، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، د. عبد المجيد النجار ص(٨٥ ـ ٩٥)، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية ص(١٢١ ـ ١٢٣). مع التنبيه علىٰ أن من نقلت أقوالهم ـ هنا ـ تتفاوت نظرتهم إلىٰ هذه الأسس وفهمهم لها وتطبيقها علىٰ الواقع.

(٢) مفكر جزائري ولد عام ١٩٢٨م بالجزائر، وبها بدأ دراسته ثم أتمها بباريس عام (١٩٥٥م)، حصل علىٰ الدكتوراه من جامعة السربون عام (١٩٦٩م)، وعمل أستاذًا بها حتى وفاته سنة (٢٠١٠م). تبنّىٰ بقوة مشروعًا فكريًّا نقديًّا يقوم علىٰ أساس نقد ـ ما يسميه ـ بالتراث الإسلامي، نقد أسسه ومقوماته ونقد العقلية التي قدمته، وسعىٰ إلىٰ إيجاد نظرية جديدة في التعامل مع التراث تقوم علىٰ استبعاد المرجعية الدينية، واحتذاء النموذج الغربي في التفكير.

(٣) من مطبوعات دار الساقي ـ بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٩٣م.

امتيازًا يحتكره الفقهاء»[١]. ثم ينتقل إلىٰ نقد تقييد الاجتهاد بنصوص القرآن والحديث، ويعتبر ذلك حدًا وتقييدًا للفكر، فيقول: «وهكذا نجد أمامنا في بضع كلمات فقط، كل شروط ومحدودية ممارسة الاجتهاد في الفكر الإسلامي الكلاسيكي»[٢]. ويرىٰ أنَّ من مشكلات العقل الإسلامي تأكيده علىٰ تعالي المقدس ـ كما يقول ـ وتجاوزه للنقد، ولذلك فهو ينطلق في تعامله مع القرآن والحديث من منطلق اعتبارهما جزءًا من التراث الذي يستلزم القراءة النقدية[٣].

ويعتبر حسن الترابي[٤] وضع الضوابط المتعلقة بالاجتهاد والمستنبطة من النصوص الشرعية يشبه ما فعله رجال الكنيسة النصرانية وكونهم السلطة المركزية التي تستبد بأمر الدين دون غيرها، فيقول: «اتسم فقهنا التقليدي بأنه فقه لا شعبي، وحق الفقه في الإسلام أن يكون فقهًا شعبيًا، ذلك أنَّ التحري عن أمر الدين ليس من حق طائفة أو طبقة من رجال الدين، وأنَّ الإسلام لا يعرف التدين الذي يحتكره رجال يتخذون من الدين سرًّا من الأسرار يعكفون عليه يحجبونه عن النَّاس ويصبحون ـ من أجل ذلك السر المحجوب عن الناس ـ وسطاء بين العباد وربهم، أو يصبحون سلطة مركزية يستبدون بأمر الاجتهاد دون النَّاس»[٥].

ويقول: «يلزمنا أن نطور طرائق الفقه الاجتهادي التي يتسع فيها النظر بناءً علىٰ النص المحدود، وإذا لجأنا هنا للقياس لتعدية النصوص وتوسيع مداها، فما ينبغي أن يكون ذٰلك هو القياس بمعاييره التقليدية، فالقياس التقليدي أغلبه لا يستوعب حاجاتنا بما غشيه من التضييق»[٦].

الأساس الثاني: الاستفادة من آراء كافة الفرق والمذاهب التي نشأت في

---

(١) من نقد الاجتهاد إلىٰ نقد العقل الإسلامي، ص(١١).
(٢) المرجع نفسه، ص(١٢).
(٣) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص(٥٦).
(٤) مفكر سوداني ولد بالسودان عام (١٩٣٢م)، وتخرج من جامعة الخرطوم من كلية القانون عام (١٩٥٥م)، وحصل علىٰ الدكتوراه عام (١٩٦٤م)، تزعم حزب التجمع الإسلامي إلىٰ عام (١٩٦٩م)، دعا إلىٰ التغيير في أصول الفقه الإسلامي، وألَّف كتابه: تجديد أصول الفقه الإسلامي، وله كتاب: تجديد الفكر الإسلامي، وغيرهما.
(٥) تجديد الفكر الإسلامي ص(٨٧)، وانظر: تجديد أصول الفقه ص(٣٢ ـ ٣٣).
(٦) تجديد أصول الفقه ص(٢٣).

تاريخ الإسلام علىٰ اختلاف توجهاتها، السني منها والبدعي، طالما أنَّ هناك رأيًا قد يتوافق مع مقتضيات العصر وحاجاته.

يقول عبد الله العلايلي[١] وهو يدعو إلىٰ «التسليم بكل ما قالت به المدارس الفقهية علىٰ اختلافها وتناكرها حتىٰ الضعيف فيها، وبقطع النظر عن أدلتها، واختزانها في مدونة منسقة حسب الأبواب كمجموعة «جوستنيان» وأعني كل ما أعطت المدارس: الإباضية والزيدية والجعفرية والسنية من حنفية ومالكية وشافعية وحنبلية وأوزاعية وظاهرية، وذلك يجعل هذه الثروة الفقهية منجمًا لكل ما يَجدُّ ويحدث، ويتأسس علىٰ هٰذا المقترح أنه في حال ما إذا واجهتنا مشكلة من المشاكل اليوم، أو نازلة من النوازل نأخذ الحل من هٰذا المنجم الفقهي بقطع النظر عن قائله أو دليله، وبتغير الظروف يتغير الحكم المعتمد. فالمرجِّح إذًا هو الظرف فقط ما دمنا قد سلمنا بأقوالهم جميعًا وقبلناها جميعًا، فما هجرناه اليوم من قول في مسألة ما ثم اقتضاه الظرف بعد حين نعمد إلىٰ ترجيحه والأخذ به»[٢].

الأساس الثالث: تقديم الواقع علىٰ النص، وبتعبير حسن حنفي: أولوية الواقع أولوية تحكيم وليست أولوية اعتبار، ويستند في تبرير صحة هٰذا بأسباب النزول ووجود النسخ في القرآن، ويفسره بهذا.

يقول حسن حنفي[٣]: «أسباب النزول التي تعني أولوية الواقع علىٰ النص، والناسخ والمنسوخ الذي يعني التطور والتغير وتكييف النص حسب الواقع»[٤]، ويؤكد علىٰ «أنَّ أسباب النزول تدل علىٰ أنَّ الواقع أولًا والوحي

---

(١) مفتي جبل لبنان سابقًا، ولد بلبنان عام (١٩١٤م)، وتلقى تعليمه الأولي هناك، ثم انتقل إلىٰ مصر والتحق بالأزهر، ثم عاد إلىٰ لبنان عام (١٩٤٠م). له اهتمام كبير باللغة والأدب. وانظر: عنه كتاب «الشيخ عبد الله العلايلي والتجديد في الفكر المعاصر»، د. فايز ترحيني.

(٢) أين الخطأ، ص(٩٩).

(٣) باحث ومفكر مصري، له اهتمام بالدراسات الفلسفية، وله عدة مؤلفات وبحوث منشورة، هو أحد رواد ما يسمى باليسار الإسلامي، ويدعو إلىٰ إقامة الحوار والتقارب بين التيارات الفكرية في العالم العربي: الحركة الإسلامية، الليبرالية، الماركسية، القومية والاشتراكية.

(٤) القومية العربية والإسلامية، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ص(٥٨٨).

ثانيًا؛ أي: أسبقية الواقع علىٰ الفكر، ومثل ذلك النسخ في القرآن، حيث يدل علىٰ وجود الوحي في الزمان وتغيره وتبعيته لمدىٰ الرضا الفردي والاجتماعي في التاريخ، الوحي ليس خارج الزمان ثابتًا لا يتغير، بل داخل الزمان يتطور بتطوره»[(١)].

ويرىٰ محمَّد عابد الجابري[(٢)] أنَّ ربط الأحكام بأسباب النزول ـ علىٰ تفسيرهم ـ يجعل الشريعة أكثر طواعية وأشد مسايرة للعصر وظروفه وأحواله المتغيرة، فيقول: «ذٰلك لأنه في هذه الحالة يتجه المجتهد بتفكيره لا إلىٰ اللّفظ «الحقيقة، المجاز، الاستعارة، الخصوص، العموم» بل إلىٰ أسباب النزول. وهٰذا باب عظيم واسع يفتح المجال لإضفاء المعقولية علىٰ الأحكام بصورة تجعل الاجتهاد في تطبيقها وتنويع التطبيق باختلاف الأحوال وتغير الأوضاع أمرًا ميسورًا»[(٣)]. ويقول أيضًا: «بناء معقولية الحكم الشرعي علىٰ أسباب النزول في إطار اعتبار المصلحة، يفسح المجال لبناء معقوليات أخرىٰ عندما يتعلق الأمر بأسباب نزول أخرىٰ؛ أي: بوضعيات جديدة، وبذلك تتجدد الحياة في كل زمان ومكان»[(٤)].

الأساس الرابع: تقسيم السُّنَّة إلىٰ سنة تشريعية وسُنة غير تشريعية، وادعاء أنَّ أغلب ما روي عن النَّبي ﷺ هو من النوع الثاني الذي لا يلزم العمل به، وأهم ما يستندون إليه حديث تلقيح النخل وفيه: «**إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذُوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأي فإنما أنا بشر**» وفي رواية: «**أنتم أعلم بأمر دنياكم**»[(٥)]، ويستندون كذلك إلىٰ تقسيم الإمام القرافي تصرفات الرسول ﷺ إلىٰ أقسام: ما يفعله بوصفه رسولًا، وما يفعله بوصفه قاضيًا، وما

---

(١) الوحي والواقع، ضمن: الإسلام والحداثة لعدة باحثين، ص(١٣٨).

(٢) مفكر مغربي معاصر، ولد بالمغرب عام (١٩٣٦م)، وحصل علىٰ الدكتوراه في الفلسفة عام (١٩٧٠م) من كلية الآداب بجامعة محمد الخامس بالرباط، وعمل فيها أستاذًا للفلسفة والفكر العربي الإسلامي، له العديد من الكتب والأبحاث التي يدعو فيها إلىٰ التجديد في الفكر الإسلامي. مات سنة (٢٠١٠م).

(٣) وجهة نظر، ص(٥٩).

(٤) المرجع نفسه ص(٦١)، وانظر كلام أحمد أبو المجد في كتابه: حوار لا مواجهة ص(٤٦).

(٥) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، رقم (٢٣٦٢، ٢٣٦٣).

يفعله بوصفه إمامًا، وما يفعله بوصفه مفتيًا[١]، ويعدون تصرفات النَّبي ﷺ في القضاء والإمامة ليست من السُّنَّة التشريعية الملزمة[٢].

يقول محمَّد سليم العوا[٣]: «ولو لم يكن غير هٰذا الحديث الشريف [حديث تلقيح النخل] في تبيين أنَّ سنته ﷺ ليست كلها شرعًا لازمًا وقانونًا دائمًا لكفىٰ، ففي نص عبارة الحديث ـ بمختلف رواياته ـ تبيين أنَّ ما يلزم اتباعه من سنة رسول الله ﷺ إنما هو ما كان مستندًا إلىٰ الوحي فحسب، وذلك غالبه متعلق بأمور الدين وأقله متعلق بأمور الدنيا، وليس أوضح في الدلالة علىٰ هٰذا من قوله ﷺ: **«إنما أنا بشرٌ وأنتم أعلم بشؤون دنياكم»**، وكان بوسعه أن يقول: إني لا خبرة لي بالنخل، إذ ليس في مكة نخل، أو لا أحسن الزراعة فبلدي وادٍ غير ذي زرع، ولكنه عليه الصلاة والسلام تخير أحسن العبارات وأجمعها، وجعل من حديثه في هذه المسألة الجزئية قاعدة كلية عامة مؤداها أنه فيما لا وحي فيه من شؤون الدنيا فالأمر للخبرة والمصلحة التي يحسن أرباب الأمر معرفتها دون من لا خبرة له به، فلم يكن الجواب قاصرًا علىٰ مسألة تلقيح النخل، وإنما جاء شاملًا لكل أمر مما لم يأت فيه وحي بقرآن أو سُنَّة»[٤].

ويقول أحمد كمال أبو المجد[٥]: «والنَّبي ﷺ بشهادة القرآن وحكمه الذي لا يرده كلام فلاسفة ولا متكلمين، بشر مثلنا يوحىٰ إليه، والوحي إليه ﷺ هو جميع القرآن وبعض ما صدر عنه ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، وليس كل ما صدر عنه من هذه الأحوال الثلاثة وحيًا يوحىٰ، فهٰذا أيضًا باطل بالعقل وباطل

---

(١) انظر: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، للقرافي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ص(٨٦ ـ ١٠٩).

(٢) انظر مقال: «السنة التشريعية وغير التشريعية، د. محمد سليم العوا، مجلة المسلم المعاصر، العدد الافتتاحي، الصادر في شوال (١٣٩٤هـ) نوفمبر (١٩٧٤م) ص(٣٤ ـ ٣٧).

(٣) باحث ومفكر مصري، تخرج من جامعة الإسكندرية، وتخصص في الدراسات القانونية الجنائية، من مؤلفاته: في أصول النظام الجنائي الإسلامي، وفي النظام السياسي للدولة الإسلامية.

(٤) مقال: «السنة التشريعية وغير التشريعية» ص(٣٣).

(٥) باحث ومفكر مصري، عمل وزيرًا للإعلام المصري، وعمل أستاذًا ورئيسًا لقسم القانون بجامعة القاهرة، له عدة مؤلفات وبحوث منشورة وهو من المشتهرين بالدعوة إلىٰ تجديد الفكر الإسلامي والتنظير لها.

بالنقل، فبشريته ﷺ حاضرة في سيرته حضور نبوته، وهو باطل بالنقل لقوله ﷺ: **«إنما أنا بشرٌ مثلكم، فإذا أمرتكم بشيء من رأيـي فإنما أنا بشرٌ»** وهو الحديث الذي تقول فيه رواية مسلم: **«أنتم أعلم بشؤون دنياكم»**، ومن الحق والإنصاف لعلماء الإسلام أن نذكِّر كثيرًا من الناسين، أنهم فرَّقوا ـ بعبارات مختلفة ـ بين ما هو تشريع من أقوال الرسول ﷺ وأفعاله وما هو دون ذلك، ذاهبين تارة إلىٰ التفريق بين ما هو من العادات وما هو من العبادات، وذاهبين تارةً أخرىٰ إلىٰ بيان ما فعله ﷺ اجتهادًا منه تحقيقًا لمصلحة جزئية يومئذٍ وليس من الأمور اللازمة لجميع الأمة»[١].

ولأجل هٰذا كان من منهجهم الأخذ بالسنة في باب العبادات دون باب المعاملات، يقول عبد الله العلايلي: «في العبادات ينبغي الأخذ بالقرآن وما صح من الحديث، وفي المعاملات يؤخذ بالقرآن وحده ويستأنس بالحديث استئناسًا فقط، ويبرِّر هٰذا التفريق المأثورُ الشائع: **«أنتم أدرىٰ بشؤون دنياكم»**، ووجه التفرقة بين العبادات والمعاملات: أنَّ الأولىٰ تبتلات وابتهالات شأنها تسامي الفرد روحيًّا، بينما الثانية شأنها التنظيم الاجتماعي العام، وهي خاضعة للمتغيرات العاملة الدائبة ففي كل حين هي في شأن»[٢].

ويمكن إجمال الرد علىٰ هٰذا بما يلي[٣]:

١ ـ أنه ليس في الحديث دليل علىٰ ما ذهبوا إليه؛ لأنَّ حقيقته تبينها رواية موسىٰ بن طلحة عن أبيه رضي الله عنه قال: مررتُ مع رسول الله ﷺ بقوم علىٰ رؤوس النخل، فقال: **«ما يصنع هٰؤلاء»**، فقالوا: يلقحونه، يجعلون الذكر في الأنثىٰ فيلقح، فقال رسول الله ﷺ: **«ما أظن يغني ذلك شيئًا»**، قال: فأُخبروا بذلك فتركوه، فأخبر رسول الله ﷺ بذلك فقال: **«إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه، فإني إنما ظننتُ ظنًّا، فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئًا فخذوا به،**

---

(١) مواجهة مع عناصر الجمود، مقال منشور في مجلة العربي اللبنانية، مايو (١٩٧٧م) ص(١٩ ـ ٢٠).
(٢) أين الخطأ، ص(١٠٨).
(٣) يراجع: مفهوم تجديد الدين ص(٢٤٢ ـ ٢٥٧)، الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية ص(٢٦٩ ـ ٢٧٧).

فإني لن أكذب علىٰ الله ﷻ»[١]، وفي الرواية الأخرىٰ قال: «**لعلكم لو لم تفعلوا كان خيرًا**»[٢].

فقوله ﷺ وخبره ـ هنا ـ مبيَّن وأنه محمول علىٰ مجرد الظن لا علىٰ الجزم، والاستناد علىٰ مثل هٰذا وجعله قاعدة عامة في كل ما صدر عنه فيما يتعلق بشؤون الدنيا ـ تعميم فاسد وتعلق بالمتشابه، وليس هٰذا سبيل من يطلب الحق! يقول النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قال العلماء: ولم يكن هٰذا القول منه خبرًا، وإنما كان ظنًا، كما بينه في هذه الروايات، قالوا: ورأيه في أمور المعايش وظنه كغيره، فلا يمتنع وقوع مثل هٰذا ولا نقص في ذلك»[٣]، فالنَّبي ﷺ لم يصدر منه أمر صريح للقوم بترك التلقيح، ولا صدر منه خبر جازم أنَّ التلقيح مفيد أو غير مفيد، بل هو قد ظنَّ ظنًا، وأساء القوم فهم هٰذا الظن فتركوا التلقيح بناءً علىٰ ذلك. فهم رضي الله عنهم ظنوا أن ما يصدر عنه ﷺ علىٰ سبيل الظن كمثل ما يصدر عنه علىٰ سبيل الجزم، فبيَّن ﷺ لهم وفرَّق بين ما يصدر عنه علىٰ سبيل الظن وما يصدر عنه علىٰ سبيل الجزم، وأن ما لا سبيل لهم فيه إلا السمع والطاعة هو ما صدر عنه علىٰ سبيل الجزم وأُقرَّ عليه.

يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهو ﷺ لما رآهم يلقحون النخل قال لهم: «**ما أرىٰ هٰذا يغني شيئًا**» ثم قال لهم: «**إنما ظننتُ ظنًا فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله فلن أكذب علىٰ الله**» وقال: «**أنتم أعلم بأمور دنياكم، فما كان من أمر دينكم فإليَّ**» وهو لم ينههم عن التلقيح، لكن هم غلطوا في ظنهم أنه نهاهم كما غلط من غلط في ظنه أنَّ الخيط الأبيض والخيط الأسود هو الحبل الأبيض والحبل الأسود»[٤].اهـ.

٢ ـ وأما تقسيم الإمام القرافي تصرفات الرسول ﷺ إلىٰ أنواع بوصف الرسالة ووصف الإمامة ووصف القضاء ووصف الإفتاء[٥]، فلم يقصد أن يذهب إلىٰ ما ذهب إليه هٰؤلاء وحملوا كلامه عليه، ولا يفهم من كلامه هٰذا الذي

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل رقم (٢٣٦١).
(٢) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل رقم (٢٣٦٢).
(٣) شرح صحيح مسلم (١٥/ ١٧٠).
(٤) مجموع الفتاوىٰ (١٨/ ١٢).
(٥) انظر: الإحكام في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام ص(٨٦ ـ ١٠٩).

فهموه، وإنما قصد أنه ليس كل ما فعله النَّبي ﷺ يسوغ الاقتداء به فيه لكل أحد، ويجوز لعامة الأفراد أن يفعلوه؛ لأنَّ من تصرفاته ﷺ ما يختص بالسلطة القضائية التي لا يجوز لعامة الأفراد ممارستها، وإنما هي موكولة إلىٰ أهل القضاء، ومنها ما يختص بالإمام وهي موكولة إليه، فلا يحق لعامة الأفراد تجاوز ذلك والعمل به، وهكذا. فليس مقصوده أنَّ من أفعال النَّبي ﷺ ما هو سنة غير تشريعية، بل سُنَّته كلها تشريع، لكن منها ما هو موكول فعله بطائفة معيَّنة دون بقية الناس.

٣ ـ وعلىٰ هٰذا فجميع ما صدر عنه ﷺ من قول أو فعل أو تقرير وأُقرَّ عليه ولم ينسخ فهو تشريع يستفاد منه الشرع، ولهٰذا صحح شيخ الإسلام لسائل سؤاله حين قال السائل: «ما حد الحديث النبوي؟ أهو ما قاله في عمره أو بعد البعثة أو تشريعًا؟ وبين له أنَّ كل ما قاله تشريع وليس ينقسم إلىٰ ما هو تشريع وما هو غير تشريع، فقال: «وقول السائل: ما قاله في عمره أو بعد النبوة أو تشريعًا.. فكل ما قاله بعد النبوة وأقر عليه ولم ينسخ فهو تشريع، لكن التشريع يتضمن الإيجاب والتحريم والإباحة، ويدخل في ذلك ما دل عليه من المنافع في الطب، فإنَّه يتضمن إباحة ذلك الدواء والانتفاع به، فهو شرع لإباحته وقد يكون شرعًا لاستحبابه... والمقصود أنَّ جميع أقواله يستفاد منها الشرع»[1].

فبيَّن رحمه الله أنَّ كل أقواله وأفعاله وتقريراته بعد النبوة تشريع ما لم تنسخ، لكن التشريع درجات منه الواجب الملزم، ومنه المباح غير الملزم، ولا يحدد كونه واجبًا ملزمًا أو مباحًا غير ملزم موضوعه، هل هو دنيوي أو ديني، وهل هو في العبادات أو في المعاملات، بل الذي يحدد ذلك القواعد الأصولية التي استقرأها العلماء من النصوص وجعلوها ضوابط لاستنباط الأحكام.

الأساس الخامس: جعل المصلحة في مقابل النص وتقديمها عليه، وبعث الرأي المنسوب للطوفي[2]، والذي مضمونه: أنَّ المصلحة معتبرة علىٰ الإطلاق

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٨/٦، ١١ ـ ١٢).

(٢) سليمان بن عبد القوي الطوفي، ولد بقرية طوفا بالعراق، له مؤلفات كثيرة ومشاركة في كثير من الفنون، ترجم له كثير من العلماء الحفاظ ووصفوه بالرفض كالذهبي والبرزالي وابن جماعة، وفيهم من عاصره ولقيه، وقال عنه ابن رجب بعد أن ذكر فضائله: «وكان مع ذٰلك كله شيعيًا منحرفًا في الاعتقاد عن السُّنَّة، حتىٰ إنه قال في نفسه: حنبلي رافضي =

مرسلة أو غير مرسلة، في المعاملات وما شابهها حتىٰ وإن عارضت نصًا أو إجماعًا متىٰ كانت راجحة؛ لأنَّ رعاية المصلحة ـ كما يقول ـ من أدلة الشرع، وهي أقواها وأخصها، فلنقدمها في تحصيل المنافع(١).

ويقسمون المصلحة باعتبار الثبات والتغير قسمين، كما يقول محمَّد عمارة(٢): «**أولهما**: المصلحة المتغيرة بتغير الزمان والبيئات والأشخاص، وهذه هي المصلحة التي تقدم علىٰ النص والإجماع في أبواب المعاملات والعادات؛ وذلك لتعلقها بالمصالح غير الثابتة التي يلحقها التغيير والتبديل حسب الأزمان والبيئات والأحوال.

وثانيهما: المصلحة الثابتة علىٰ مدىٰ الأيام، وهي في أبواب العبادات وحدها، والنص والإجماع يقدَّمان علىٰ المصلحة»(٣).

ويقول محمَّد عابد الجابري: «إنَّ اعتبار المصلحة هو الذي يؤسس معقولية الأحكام الشرعية، وبالتالي فهو أصل الأصول كلها، وواضح أنَّ هذه الطريقة تتحرك في دائرة واسعة لا حدود لها؛ دائرة المصلحة، وبالتالي فهي تجعل الاجتهاد ممكنًا ولدىٰ كل حالة»(٤).

وكذٰلك محمَّد سليم العوا يقرر أنَّ الحكم يجب أن يتبع المصلحة ويدور

= أشعري... هٰذه إحدى العبر».اهـ، ذيل طبقات الحنابلة (٢/٢٦٨)، ويقال: إنَّه تاب، انظر: مقدمة تحقيق كتابه [التعيين] فقد حقق الباحث في ترجمته تحقيقًا جيِّدًا. والظاهر والله أعلم أن هٰذه دعوى ادعيت عليه، وقوله حنبلي رافضي أشعري هٰذه إحدى العبر: قاله علىٰ سبيل الاستنكار وأنه كيف يمكن تصور اجتماع هٰذه النقائض فيه!

(١) انظر: كتابه التعيين في شرح الأربعين النووية، فقد ذكر مذهبه هٰذا عند شرح الحديث الثاني والثلاثين ص(٢٣٤ ـ ٢٨٠)، وانظر الكلام عن المصلحة الشرعية المعتبرة مفصلًا والرد علىٰ المخالفين كتاب: الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، د. عابد السفياني ص(٤١١ ـ ٥٤١).

(٢) باحث ومفكر مصري ولد سنة (١٩٣١م)، من أبرز المهتمين بقضايا الفكر الإصلاحي العقلاني الإسلامي، وقد درس وجمع الأعمال الكاملة لشخصيات عديدة، أمثال الأفغاني ومحمد عبده والطهطاوي والكواكبي وغيرهم، له مؤلفات وبحوث عديدة منشورة. انظر: ترجمة له ألحقها بآخر كتابه عن الدكتور «عبد الرَّزاق السنهوري».

(٣) معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام ص(٨٢، ٨٣) وللدكتور محمّد شلبي كتاب بعنوان: «تعليل الأحكام» أصله رسالة دكتوراة يقرر فيه هٰذا ويحتج له.

(٤) وجهة نظر ص(٥٨).

معها، حيث يقول: «فما حقق المصلحة أجريناه، وما عارضها أو ألغاها توقفنا عن إجرائه، وإلَّا كنا مخالفين للأمر الرباني بطاعة رسول الله»[١].

الأساس السادس: اعتماد مقاصد الشريعة التي تمثل روحها في مقابل الوقوف علىٰ الدلالات اللفظية للنصوص وما يقوم عليها من أحكام شرعية تفصيلية، وهم بهٰذا يتوهمون: «أنَّ المقاصد الشرعية مطلقة عن التقييد والضبط بالتعاليم والوسائل الشرعية، وهي موكولة للعقل وعملياته والواقع ومتغيراته، وهي مطلوبة في ذاتها وليس لما يتعلق بها، مما جعله الشارع الحكيم مناطات ومتعلقات لها، فالعبرة ـ كما يدعي أولٰئك ـ تحقيق المقاصد بشتىٰ الوسائل، سواء أكانت شرعية أم غير شرعية»[٢].

يقول راشد الغنوشي[٣] في بيان أصول دعوته: «اعتماد الفهم المقاصدي للإسلام بدل الفهم النصي، فالنصوص يجب أن تفهم وتؤول علىٰ ضوء المقاصد ـ العدل، التوحيد، الحرية، الإنسانية ـ ونصوص الحديث يحكم علىٰ صحتها أو ضعفها لا بحسب منهج المحدثين في تحقيق الروايات، وإنما بحسب موافقتها أو مخالفتها للمقاصد»[٤].

ويقرر أحمد كمال أبو المجد: «أنَّ الشريعة مقاصد قبل أن تكون نصوصًا، وأنَّ تكاليفها كلها ترجع إلىٰ تحقيق مقاصدها، وأنها ليست إلَّا أمارات ودلائل علىٰ تحقيق تلك المقاصد في حالات جزئية هي ما جاءت به النصوص»[٥].

---

(١) مقال: السنة التشريعية وغير التشريعية ص(٣٧).

(٢) الاجتهاد المقاصدي، حجيته، ضوابطه، مجالاته، د. نور الدين بن مختار الخادمي ص(١٣٩)، وهو بحث ماتع في بابه.

(٣) مفكر وباحث تونسي، ولد بتونس عام (١٩٣٩م)، ودرس في دمشق، وأتم دراسته العليا في فرنسا، أسس حركة الاتجاه الإسلامي بتونس (حزب النهضة) سنة (١٩٦٩م) التي قامت علىٰ منهج فكر الإخوان المسلمين، وتأثرت بمنهج المدرسة العقلية «المعتزلة، أهل الكلام»، وظهرت كرد فعل ضد التطرف العلماني. انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إصدار الندوة العالمية للشباب الإسلامي (١/٢١٨) وما بعدها.

(٤) الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي ص(٣٠٢).

(٥) حوار لا مواجهة ص(١٨)، وانظر مقالة: «المقاصد الكلية للشريعة قراءة جديدة»، د. نصر حامد أبو زيد، مجلة العربي الكويتية، مايو (١٩٩٤م) ص(١١٢) وما بعدها.

وعلىٰ هذه الأسس انطلقت الدعوة إلىٰ الاختيار من الآراء الفقهية التي تلائم العصر وتوافق ما توصل إليه الفكر القانوني الغربي، والتي هي كما يقول الدكتور محمَّد محمَّد حسين رَحِمَهُ اللَّهُ: «دعوة تهدف إلىٰ مطابقة الحضارة الغربية أو الاقتراب منها إلىٰ أقصىٰ ما تسمح به النصوص علىٰ أقل تقدير». اهـ[(١)].

وقد عقدت في سبيل هٰذا عدة مؤتمرات، منها: أسبوع الفقه الأول في باريس (١٩٥١م)، وأسبوع الفقه الثاني في دمشق (١٩٦١م)، وأسبوع الفقه الثالث في القاهرة (١٩٦٧م)، وقال بعضهم في أحد هذه الأسابيع موضحًا الهدف من ورائها: «الهدف في نظري وفي الحقيقة هو أن يراد التعاون بين رجال الشريعة ورجال القانون، علىٰ صعيد التعاون بين ما توارثناه أو ما وصل إلينا من فقه السلف وبين مقتضيات العصر الحاضر، المقصود أن نوائم بين هذه الأفكار وبين ما يرد من أفكار العصر الحديث». اهـ[(٢)].

وقال آخر: «الفقه الإسلامي يجمع الآراء والمذاهب التي توجد في نطاق القانون الوضعي، إنَّ أكثر من تسعين في المائة من أحكام القانون الوضعي لا تخالف أحكام الشريعة؛ لأنَّه في الواقع معظم أحكام المعاملات تتفق مع مصالح النَّاس، ومن المعقول جدًا أنَّ جميع الآراء الوضعية لا بد أن تكون قد وردت في نطاق الفقه». اهـ[(٣)].

وقد وفق الله علماء الشريعة الصادقين ـ ممن حضر تلك اللقاءات ـ فكشفوا حقيقة هذه الدعوة وأنَّها بعيدة كل البعد عن الاجتهاد الشرعي الصحيح، وأنها ما هي إلَّا دعوة إلىٰ إيجاد تشريع وضعي يزعم الانتساب إلىٰ الشريعة الإلٰهية، وكان منهم الشيخ محمَّد أبو زهرة رَحِمَهُ اللَّهُ[(٤)] حيث قال في أحد تلك اللقاءات: «إنَّ كلمة التطوير تضايقني نفسيًا، وليست هذه المضايقة مبنية علىٰ تأثر عاطفي من سماعها، بل إنَّها مبنية علىٰ تأثر منطقي، لأنَّ الذين يرددونها يريدون أن يحوّلوا

---

(١) الإسلام والحضارة الغربية ص(٥١).

(٢) عن الشريعة الإلٰهية لا القوانين الجاهلية ص(١١٤ ـ ١١٥).

(٣) المرجع السابق ص(١١٢ ـ ١١٣).

(٤) محمَّد بن محمَّد أبو زهرة عالم أزهري مصري، درَّس بالأزهر وكلية الحقوق بجامعة القاهرة، له مؤلفات كثيرة في الفقه وأصوله وفي غير ذٰلك. توفي سنة (١٣٩٤هـ). انظر: الأعلام (٦/ ٢٥).

الشريعة عن مقاصدها إلىٰ ما يوافق أهواء واردة إلىٰ مجتمعاتنا في عواصف ناسفة للحقائق الإسلامية، يؤمنون بالقوانين الأوروبية أكثر من إيمانهم بالشريعة الإسلامية، إنهم يريدون التبديل، ولا يريدون إيجاد أحكام لما جدّ من أحداث، إنهم يريدون التغيير في الأحكام القائمة الثابتة بالنصوص من غير اجتهاد، بحيث تسير الشريعة وراء القانون القائم، لا أن يسير هو وراءها، يريدون أن تكون الشريعة محكومة بما يجري بين النَّاس لا أن تكون حاكمة علىٰ ما يجري بالخير أو الشر، وينسون أنَّ الشريعة نزلت من عند الله لإصلاح المجتمع وتنظيم العلاقات بين النَّاس». اهـ[١].

والانحراف فيما يتعلق بالاجتهاد قد وقع قبل هٰذا العصر بقرون، لكنه لم يكن كانحراف هٰذا العصر الذي هو في حقيقته دعوة صريحة للخروج عن الشريعة والتوفيق بينها وبين التشريع الوضعي والاختيار من الآراء الفقهية ما يوافق الأهواء، فهو تشريع وضعي وإن تلبَّس بلباس الاجتهاد الشرعي، أما الانحراف القديم فقد كان يتضمن الدعوة إلىٰ الاختيار من أقوال فقهاء الشريعة والترجيح بينها بحسب ما تميل إليه نفس الفقيه دون مرجح آخر[٢]. فقد قال فريق من أهل الكلام: إنَّ كل مجتهد مصيب؛ لأنَّه ليس في نفس الأمر أمر مطلوب، بناءً علىٰ أنَّ الفقه مبني علىٰ الظنون، وقالوا: «ليس في الواقعة التي لا نصَّ فيها حكم معيَّن يطلب بالظن، بل الحكم يتبع الظن، وحكم الله تعالىٰ علىٰ كل مجتهد ما غلب علىٰ ظنه»[٣]، وعندهم أنَّ المجتهد لا مرجح عنده يرجح به أحد الأقوال إلَّا ميل النفس إلىٰ أحد القولين دون الآخر، كميل ذي الشدة إلىٰ قول ذي الشدة، وميل ذي اللين إلىٰ قول ذي اللين[٤].

وقد أنكر كافة العلماء هٰذا القول ووصفوه بالبدعة، وعَدُّوه خروجًا عن حكم الشريعة. يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ذهب فريق من أهل الكلام ـ مثل أبي

---

(١) عن الشريعة الإلٰهية لا القوانين الجاهلية ص(١١٩)، وانظر: (١١٦ ـ ١١٩)، والإسلام والحضارة الغربية ص(٤٩ ـ ٥٣).

(٢) يراجع: «الثبات والشمول في الشريعة» ففيه بيان مفصَّل لهذا، ص(٦٣ ـ ٧٣).

(٣) المستصفىٰ للغزالي (٢/٣٦٣).

(٤) يراجع: مجموع الفتاوىٰ (١٣/١١٣ ـ ١١٤).

علي وأبي هاشم والقاضي أبي بكر والغزالي - إلىٰ قول مبتدع، يشبه في المجتهدات قول الزنادقة الإباحية في المنصوصات، وهو أنه ليس لهذه الحادثة حكم عند الله في نفس الأمر، وإنما حكمه في حق كل مكلَّف يتبع اجتهاده واعتقاده، فمن اعتقد وجوب الفعل فهو واجب عليه، ومن اعتقد تحريمه فهو حرام عليه. وأما السلف والفقهاء والصوفية والعامة وجمهور المتكلمين فعلىٰ إنكار هٰذا القول، وأنه مخالف للكتاب والسُّنَّة وإجماع السلف، بل هو مخالف للعقل الصريح، حتىٰ قال أبو إسحاق الإسفراييني(١) وغيره: هٰذا المذهب أوله سفسطة وآخره زندقة. اهـ؛ يعني: أنَّ السفسطة جعل الحقائق تتبع العقائد كما قدمنا. وأما كون آخره زندقة، فلأنه يرفع الأمر والنَّهي والإيجاب والتحريم والوعيد في هذه الأحكام، ويبقىٰ الإنسان إن شاء أن يوجب، وإن شاء أن يحرم، وتستوي الاعتقادات والأفعال، وهٰذا كفر وزندقة». اهـ(٢).

وأما الظنون التي لا يعلم رجحانها بالأدلة المعتبرة فقد بيَّن أنه يحرم اتباعها والعمل بها، فقال: «العلم إنما يعلم بما يوجب العلم بالرجحان، لا بنفس الظن إلَّا إذا علم رجحانه، وأما الظن الذي لا يعلم رجحانه فلا يجوز اتباعه، وذٰلك هو الذي ذم الله به من قال فيه: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ [النجم: ٢٨]». اهـ(٣).

فإذا كان هٰذا الإنكار العظيم علىٰ مذهب يعتبر في ظاهره أقرب إلىٰ الشريعة، فقائلوه يقصرون الاختيار علىٰ أقوال فقهاء الشريعة وعلمائها فيما هو من المجتهدات دون المنصوصات، فكيف بمذهب هٰذا العصر الذي هو أعظم منه انحرافًا وأظهر في البعد عن الشريعة والخروج عنها جملة، وفيه تسويغ التشريع الوضعي باسم الاجتهاد، ونبز علماء الشريعة المنكرين لهٰذا بأنهم يكفرون

---

(١) إبراهيم بن محمَّد يعرف بالأستاذ أبي إسحاق، نشأ في إسفرايين بين نيسابور وجرجان، عالم بالفقه والأصول، رحل إلىٰ خراسان وبعض أنحاء العراق فاشتهر، له رسالة في أصول الفقه، وكتاب الجامع في أصول الدين، وله مناظرات مع المعتزلة، توفي سنة (٤١٨هـ). انظر: شذرات الذهب (٣/ ٢٠٩).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (١٩/ ١٤٣ ـ ١٤٥)، وانظر: (٢٠٤) وما بعدها و(١٢٧، ١٤٦ ـ ١٤٨) من الجزء نفسه.

(٣) مجموع الفتاوى (١٣/ ١٢٠).

اجتهادات الأمة، ويمنعون من الاجتهاد الذي هو حق مشروع بل فرض واجب، كما زعموا[١].

إنَّ هناك مقياسًا فارقًا بين حق التشريع وحق الاجتهاد يتبيَّن من تحديد موقف المجتهد من النَّص الشرعي، كما يقول أبو عبد الرحمٰن بن عقيل الظاهري[٢]: «وهو علىٰ ثلاثة أنحاء، النظر: هل هٰذا النص نص شرعي؟ النظر: هل هٰذا المدلول من هٰذا النص هو المدلول الشرعي؟ النظر: هل هٰذا المدلول الشرعي من ذٰلك النص الشرعي هو المقتضىٰ الصحيح الواجب طاعته؟ أي: هل هو المقتضىٰ المعقول الحكيم العادل الصادق الذي تجب طاعته أم لا؟

أما الأولان فهما مطلوبان من المسلم، وأما الثالث فإنه كفر مخرج من ملة الإسلام، ذٰلك أنَّ المجتهد في المرة الأولىٰ اجتهد ليعلم هل هٰذا النص من الشرع فيطيعه، أم لا فلا يلتزمه، وفي الثانية اجتهد ليعرف هل هٰذا المدلول هو مراد الله فيلبيه، أم هو غير مراد فلا يلتزم به، أما في المرة الثالثة فقد علم أنَّ هٰذا النَّص مما أوحاه الله إلىٰ رسوله ﷺ، وعلم أنَّ هٰذا المدلول هو مراد الله فوجبت عليه الطاعة لمراد الله، فإن شكك في معقولية مراد الله فقد ارتد عن إيمانه بكمال الله». اهـ[٣].

---

(١) كما يقوله، د. حسن حنفي. انظر: السلفية وقضايا العصر ص(٧٢ ـ ٧٩).

(٢) محمَّد بن عمر بن عبد الرَّحمن العقيل باحث معاصر خريج المعهد العالي للقضاء، له مشاركات عديدة في التأليف والمقالة والإذاعة، وعضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ورئيس الشؤون الثقافية بجمعية الثقافة والفنون، وأول رئيس لنادي الرياض الأدبي، وترأس تحرير مجلة الدرعية السعودية.

(٣) تصورات أولية ص(٧٣) وما بعدها.

الفصل الثاني

صلة التشريع بالتوحيد

إنَّ التوحيد بأركانه من توحيد الأسماء والصفات والربوبية والألوهية دليل علىٰ استقلال الله بالتشريع، وأنه حقه الذي لا يجوز أن ينازع فيه، والإقرار لله بالتوحيد يتضمن الإقرار له بالاستقلال بالتشريع، وذٰلك من وجوه كثيرة، هي علىٰ الإجمال كما يلي:

١ ـ أنَّ التشريع هو إرادة الله الدينية، يقول الله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: ١]؛ أي: فمهما أراده تعالىٰ حكم به حكمًا موافقًا لحكمته[1]. يقول ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يعني بذلك جلَّ ثناؤه أنَّ الله يقضي في خلقه ما يشاء من تحليل ما أراد تحليله، وتحريم ما أراد تحريمه، وإيجاب ما شاء إيجابه، وغير ذٰلك من أحكامه وقضاياه»، ثم روىٰ بسنده عن قتادة رَحِمَهُ ٱللَّهُ[2] أنه قال: «إنَّ الله

(١) يراجع: تفسير ابن سعدي (١/ ٤٥٠).

(٢) قتادة بن دعامة السدوسي، الإمام المفسر، حافظ ثقة حجة في الحديث والتفسير، ورأس في العربية واللغة والنسب، قال عنه الإمام أحمد: «كان قتادة أحفظ أهل البصرة لا يسمع شيئًا إلّا حفظه». اهـ. وكان ضريرًا، تُوفي في واسط بالطاعون سنة (١١٨هـ). انظر: تذكرة الحفاظ (١/ ١٢٢).

يحكم ما أراد في خلقه، وبيَّن لعباده، وفرض فرائضه، وحد حدوده، وأمر بطاعته، ونهىٰ عن معصيته»[(١)].

فحقيقة التشريع إظهار الإرادة الإلٰهية الدينية في صورة أحكام وتعاليم ومنهج، وقد تقدم أنَّ من معاني «شرع»: أظهر وبيَّن.

والتشريع من دون الله يعني: منازعة الله إرادته بإرادة غيره، وجعل إرادة غير الله تضاهي إرادة الله تعالىٰ، وهٰذا هو الشرك، قال الله تعالىٰ: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ [الشورىٰ: ٢١]، يقول ابن الجوزي رَحِمَهُ اللهُ: «ليس لأحد أن يحكم من ذات نفسه فيكون شريكًا لله عَزَّوَجَلَّ في حكمه». اهـ[(٢)].

٢ ـ أنَّ التشريع كمال، والله تعالىٰ له الكمال المطلق من كل وجه، والتشريع مقتضىٰ كمال الله في أسمائه وصفاته وأفعاله، كمال علمه وتدبيره وملكه ورحمته وإحسانه، وبقية صفاته سبحانه تعالىٰ.

٣ ـ أنَّ التشريع نوع من التدبير وتصريف العالم، وكما أنَّ لله تعالىٰ التدبير العام علىٰ خلقه بالأمر الكوني القدري، فله وحده ـ أيضًا ـ التدبير بالأمر الشرعي؛ إذ الإقرار لله بالانفراد بالأمر الكوني يستلزم ولا بد الإقرار له بالأمر الشرعي، ولهٰذا قال تعالىٰ: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴿٨٣﴾﴾ [آل عمران: ٨٣].

٤ ـ أنَّ معنىٰ شهادة «لا إلٰه إلَّا الله»: إخلاص العبادة لله وحده وإفراده بالطاعة، ومعنىٰ إخلاص العبادة: أن لا يُصرف منها شيء لغير الله، ومعنىٰ إفراده بالطاعة: أن تكون طاعته تعالىٰ هي المهيمنة، وأن تكون طاعة غيره تابعة لطاعته، كما قال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩].

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ: «لم يأمر بطاعة أولي الأمر استقلالًا، بل حذف الفعل وجعل طاعتهم في ضمن طاعة الرسول، إيذانًا بأنهم يطاعون تبعًا لطاعة الرسول»[(٣)].

---

(١) تفسير ابن جرير (٦/ ٥٣).

(٢) زاد المسير (٥/ ١٣١).

(٣) إعلام الموقعين (١/ ٨٢ ـ ٨٣).

وقال ﷺ: **«لا طاعة في المعصية، إنَّما الطاعة في المعروف»**[١]، فمن اتَّبع غير تشريع الله لم يفرد الله بالطاعة، ومن شرَّع من دون الله لم يؤمن بهٰذا الأصل.

٥ ـ أنَّ التشريع في حقيقته تعبيد للخلق؛ لأنَّه يخضع حياتهم لأحكامه، إذ يحد لهم حدودًا في أفعالهم وأقوالهم واعتقاداتهم لا يتجاوزونها، وهو تقييد لفعل الإنسان بقيد إرادة المشرِّع، فلا يأتي إلَّا ما أذن له المشرِّع فيه، وتلك هي العبودية التي لا يكون للإنسان معها حرية ابتداءً، ولذٰلك كانت الطاعة المطلقة عبادة لا يجوز أن تكون لغير الله. يقول الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «معنىٰ الشريعة: أنها تحد للمكلفين حدودًا في أفعالهم وأقوالهم واعتقاداتهم، ومعنىٰ التعبد به: الوقوف عند ما حد الشارع فيه من غير زيادة ولا نقصان، وحق الله علىٰ العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئًا، وعبادته امتثال أوامره واجتناب نواهيه بإطلاق». اهـ[٢].

فاتباع غير تشريع الله مع الإقرار للمتبوع بذلك هو في حقيقته عبادة مصروفة لغير الله، كما جاء هٰذا المعنىٰ مصرَّحًا به في حديث عدي بن حاتم رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ[٣]، والذي فيه بيان أن العبادة هي الانقياد التام لله تعالىٰ أمرًا ونهيًا، اعتقادًا وقولًا وعملًا، وأن الإنسان لا يكون عابدًا لله حقًّا إلَّا إذا كانت حياته قائمة علىٰ شرع الله؛ يحل فيها ما أحل الله، ويحرم ما حرم الله، ويخضع لدين الله، فإن صرف خضوعه ذلك لغير شرع الله كان المخضوع له طاغوتًا يجب الكفر به، سواء كان الأهواء والشهوات، أو سلطة جعلت لنفسها صفة التشريع، أو الأصنام والأوثان أو نحو ذلك.

ولما كان التشريع كذٰلك اختصَّ الله تعالىٰ به، وقصد الانفراد به دون أحد من خلقه، يقول الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الشارع وضع الشرائع وألزم الخلق الجري علىٰ سننها وصار هو المنفرد بذٰلك، لأنَّه حكم بين الخلق فيما كانوا فيه يختلفون،

(١) رواه البخاري في صحيحه في مواضع منها: كتاب المغازي (٤٣٤٠)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإمارة (١٨٤٠).
(٢) الموافقات (١/ ٨٨)، (٢/ ٣١٤، ٣١٧).
(٣) سيأتي ذكره بلفظه قريبًا إن شاء الله، ص(٧٦).

وهٰذا الذي ابتدع في دين الله قد صيَّر نفسه نظيرًا ومضاهيًا حيث شرَّع مع الشارع، وردَّ قصد الشارع في الانفراد بالتشريع وكفىٰ بذٰلك». اهـ(١).

وقد تواطأت نصوص الوحي علىٰ بيان أن توحيد الله يتضمن استقلاله بالتشريع، ومن ذلك:

أ ـ قول الله تعالىٰ: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَـٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ [الشورىٰ: ٢١].

فقد ذكر سبحانه أنَّ من الشرك به المنافي لتوحيده منازعته في التشريع، فإنه تعالىٰ قد أنكر علىٰ هٰؤلاء الذين نازعوه في أمره وتشريعه وصيَّروا أنفسهم شركاء له في ذلك حين شرعوا من دونه، وأنكر علىٰ الذين أقروا لهم بالتشريع من دون الله وجعلوا له شركاء مضاهين له في أمر التشريع كما جعلوا له شركاء مضاهين له في أمر العبادة، فعدَّ المشرع المنازع لله والمقرَّ له بذلك مشركًا به، تعالىٰ الله عن الشريك.

وسواء كان المراد بالشركاء في الآية المشرعين أو المعبودين، فإن الآية متضمنة لإنكار كلا المعنيين، وتقرير أن الشرك واقع منهم في كلا الأمرين، وإن كان الأظهر أن الآية في تقرير إفراد الله بالتشريع وإنكار منازعته في أمره وتشريعه، إذ السياق من أوله في تقرير هذا، من قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠] إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَـٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ [الشورىٰ: ٢١](٢)، فالآية داخلة ضمن هٰذا السياق، والله أعلم.

يقول البقاعي ـ رحمه الله تعالىٰ ـ: «يقول تعالىٰ مقررًا موبخًا منبهًا علىٰ ما هو الأصل في الضلال عن قوانينه المحررة وشرائعه الثابتة المقررة: ﴿أَمْ لَهُمْ﴾؛ أي: لهٰؤلاء الذين يروغون يمينًا وشمالًا، ﴿شُرَكَـٰٓؤُا۟﴾ علىٰ زعمهم شاركوا الشارع الذي مضىٰ بيان عزته وظهور جلاله وعظمته في أمره حتىٰ ﴿شَرَعُوا۟﴾؛ أي: الشركاء الذين طرقوا ونهجوا ﴿لَهُم﴾؛ أي: للكفار.

---

(١) الاعتصام (١/ ٥٠ ـ ٥١).

(٢) كما ترى ذلك واضحًا في صنع البقاعي في تفسيره (٧/ ٢٥٩ ـ ٢٩٢)، فقد فسّر الآيات علىٰ أنها سياقٌ واحدٌ، وكذلك عند الرازي في تفسيره (١٤/ ١٦٣) وما بعدها، وأبي حيان في تفسيره (٧/ ٥١٤) وما بعدها.

ويجوز أن يكون المعنىٰ: شرع الكفار لشركائهم ﴿مِّنَ ٱلدِّينِ﴾ في العبادات والعادات ﴿مَا لَمْ يَأْذَنْۢ بِهِ ٱللَّهُۚ﴾؛ أي: يمكِّن العباد منه بأمرهم به وتقريرهم عليه، الملك الذي لا أمر لأحد معه، ويضاف الشركاء إليهم تارة؛ لأنَّهم اتَّخذوها، وتارة إلىٰ الله تعالىٰ؛ لأنَّهم أشركوهم به، والعبارة تأتي بحسب المقام». اهـ[1].

ففسر الشرك في الآية بأنه الشرك الواقع في كلا الأمرين، والشركاء بأنهم الذين شاركوا الرب في أمر التشريع أو شاركوه في أمر العبادة، وحينئذٍ إن كان المراد بالشركاء شياطين الإنس والجن فتكون جهة الإشراك بهم مع الله أنهم شاركوه في أمره وتشريعه، وإن كان المراد بالشركاء الأصنام والأوثان فتكون جهة الإشراك بهم مع الله أنهم شاركوه في أمر العبادة.

ويقول الشيخ الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بيان المراد بالشركاء والشرك في الآية وأنه الإشراك بالله في خصائصه ـ ومنها التشريع ـ وطاعة غيره من دونه، في تشريع مخالف لما شرع، فيقول: «وعلىٰ كل حال فلا شكَّ أنَّ كل من أطاع غير الله في تشريع مخالف لما شرعه فقد أشرك به مع الله، كما يدل لذلك قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَٰدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ﴾ [الأنعام: ١٣٧] فسماهم شركاء لما أطاعوهم في قتل الأولاد. وقوله تعالىٰ: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُۚ﴾ [الشورىٰ: ٢١] فقد سمىٰ تعالىٰ الذين يشرعون من الدين ما لم يأذن به الله شركاء.

وما يزيد ذلك إيضاحًا أنَّ ما ذكره الله عن الشيطان يوم القيامة من أنه يقول للذين كانوا يشركون به في دار الدنيا: ﴿إِنِّى كَفَرْتُ بِمَآ أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُۗ﴾ [إبراهيم: ٢٢] أنَّ ذلك الإشراك المذكور ليس فيه شيء زائد علىٰ أنه دعاهم إلىٰ طاعته فاستجابوا له، كما صرَّح بذلك في قوله تعالىٰ عنه: ﴿وَمَا كَانَ لِىَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِى﴾ الآية [إبراهيم: ٢٢] وهو واضح كما ترىٰ». اهـ[2].

ثم يقال بعد ذلك: إنَّ الأتباع والمتبوعين شركاء مشتركون في هٰذا الشرك وتلك الغواية، كما قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يقول تعالىٰ ذكره: أم لهٰؤلاء المشركين

---

(١) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (٧/ ٢٩٠، ٢٩١).

(٢) أضواء البيان (٧/ ١٧٣).

شركاء في شركهم وضلالهم»(١).

وقال أبو حيان النحوي رَحِمَهُ اللهُ: «لما ذكر تعالىٰ أنه شرع للنَّاس ما وصىٰ به نوحًا الآية، أخذ ينكر ما شرع غيره تعالىٰ، والشركاء هنا يحتمل أن يراد به شركاؤهم في الكفر كالشياطين والمغوين من النَّاس»(٢).

وقال ابن سعدي رَحِمَهُ اللهُ: «يخبر تعالىٰ أنَّ المشركين اتَّخذوه شركاء يوالونهم ويشتركون هم وإياهم في الكفر وأعماله من شياطين الإنس الدعاة إلىٰ الكفر»(٣).

ب ـ قول الله تعالىٰ: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٥٠﴾﴾ [المائدة: ٥٠].

يقول ابن جرير رَحِمَهُ اللهُ: «ومَنْ هٰذا الذي هو أحسن حكمًا ـ أيها اليهود ـ من الله تعالىٰ ذكره عند مَن كان يوقن بوحدانية الله ويقر بربوبيته؟! يقول تعالىٰ ذكره: أيُّ حكم أحسن من حكم الله إن كنتم موقنين أنَّ لكم ربًا وكنتم أهل توحيد وإقرارٍ به».اهـ(٤). فبيَّن رَحِمَهُ اللهُ أنَّ الآية في تقرير الصلة بين التوحيد والتشريع، وأنَّ الإقرار لله بالتوحيد يستلزم الإقرار له وحده بالتشريع، وأنه لا أحد أحسن منه حكمًا، لأنَّه الكامل في أسمائه وصفاته وأفعاله، المستحق وحده للإفراد بالعبادة والطاعة.

ج ـ قول الله تعالىٰ: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١].

د ـ وفي حديث عدي بن حاتم رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: أتيتُ النَّبي ﷺ وفي عنقي صليب من ذهب، فسمعته يقول: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ قال: قلتُ: يا رسول الله، إنهم لم يكونوا يعبدونهم، قال: «**أجل، ولكن يحلون لهم ما حرَّم الله فيستحلونه، ويحرمون عليهم ما أحل الله فيحرمونه، فتلك عبادتهم**»(٥).

---

(١) تفسير ابن جرير (٢٥/ ٢١).

(٢) البحر المحيط (٧/ ٥١٥).

(٣) تفسير ابن سعدي (٤/ ٤٢٠).

(٤) تفسير ابن جرير (٦/ ٢٧٤).

(٥) رواه الترمذي في سننه، كتاب التفسير (٣٠٩٥)، وابن جرير في تفسيره (١٠/ ١١٤)، والبيهقي في سننه (١٠/ ١١٦)، واللَّفظ له.
=

فبيَّنت الآية أنَّ القوم بإقرارهم للأحبار والرهبان بالتشريع من دون الله قد أشركوا في توحيد الربوبية، وبيَّن حديث عدي إشراك القوم في توحيد الألوهية، إذ أطاعوهم في التحليل والتحريم بناءً علىٰ إقرارهم لهم بحق التشريع، وبذلك نقضوا التوحيد بأركانه.

وهٰذا إجمال له تفصيل في بيان صلة التشريع بالتوحيد، يتبين بالاستدلال بكل نوع من أنواع التوحيد علىٰ حدة لبيان دلالته علىٰ استقلال الرب بالتشريع. وبالله التوفيق.

أولًا: الاستدلال بتوحيد الربوبية:

الربوبية: من «الرب»، ولفظ الرب متصرف علىٰ عدة معانٍ، تعود إلىٰ وجوه ثلاثة، هي:

السيد المطاع، والمصلح للشيء، والمالك[1]، وهذه الوجوه الثلاثة هي أصل معنىٰ ربوبية الرب علىٰ خلقه، التي انفرد بها وبما يعود إليها علىٰ وجه الكمال والتمام، وتوحيد الله بربوبيته؛ يعني: إفراده بمعاني الربوبية، كالخلق والملك والتدبير والأمر (وهو التشريع) وسائر المعاني التي جمعها قوله تعالىٰ: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤].

وكل واحد من معاني ربوبية الله تعالىٰ يتضمن اختصاصه بالتشريع، وتوضيح ذلك بما يلي:

١ ـ الاستدلال بالخلق:

الخلق أعظم الأدلة علىٰ كمالات الرب وخصائصه، بل وأوضحها، ولذٰلك كثر الاستدلال به علىٰ إفراده بأشرف الغايات وأعظمها، التي هي العبادة، وكان هو العلامة الفارقة بين من يستحق العبادة ومن لا يستحقها، كما قال الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ[2]: «ومن كثرة الآيات القرآنية الدالة علىٰ إقامة هٰذا البرهان

= والحديث حسنه ابن تيمية في مجموع الفتاوىٰ (٧/ ٦٧)، والألباني في صحيح الترمذي (٣/ ٦٥) وفي غاية المرام ص(٢٠).

(١) يراجع تفسير ابن جرير (١/ ٦٢)، لسان العرب (١/ ٣٩٩ ـ ٤٠١).

(٢) محمَّد الأمين بن محمَّد المختار الجكني الشنقيطي، أحد العلماء الكبار في الأصول واللغة والتفسير، وكان أعجوبة زمانة في سعة حفظه، أشهر كتبه أضواء البيان في التفسير، =

القاطع المذكور علىٰ توحيده جلَّ وعلا ـ علم من استقراء القرآن أنَّ العلامة الفارقة بين من يستحق العبادة ومن لا يستحقها، هو كونه خالقًا لغيره، فمن كان خالقًا لغيره فهو المعبود بحق، ومن كان لا يقدر علىٰ شيء فهو محتاج لا يصح أن يعبد بحال». اهـ[1].

وهو كذٰلك دليل علىٰ اختصاص الخالق ببقية معاني ربوبيته وسلطانه وقيوميته علىٰ خلقه وتدبيره لهم، ومن ذٰلك التشريع؛ إذ حقيقة التشريع ـ بالنسبة للخلق ـ الهداية إلىٰ الحق، من حيث تعريفهم بالحق ودلالتهم عليه. والهداية إلىٰ الحق أعظم المطالب الضرورية للمخلوق، والخالق هو وحده المختص بذٰلك، وبيانه:

أ ـ أنَّ المخلوق لا يمكن أن يستقيم إلَّا بهداية خالقه له، ولذلك جاء اقتران الخلق بالهداية في سياق واحد في مواضع متعددة من كتاب الله تعالىٰ، للدلالة علىٰ ذلك، وعلىٰ أن الرب هو المتكفل بهداية خلقه دون غيره، فبما أنه هو الخالق لهم وحده، فكذلك لا يهدي إلىٰ الحق إلا هو وحده، ومن ذلك: قول الله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ ﴿٧٨﴾﴾ [الشعراء: ٧٨]. وقول الله تعالىٰ: ﴿إِنَّنِي بَرَآءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٢٦﴾ إِلَّا ٱلَّذِى فَطَرَنِي فَإِنَّهُۥ سَيَهْدِينِ ﴿٢٧﴾﴾ [الزخرف: ٢٦، ٢٧].

وقول الله تعالىٰ: ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠].

وقول الله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٢﴾ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴿٣﴾﴾ [الأعلىٰ: ٢، ٣].

وفي هٰذا أوضح دلالة علىٰ أنَّ الخلق لا يقوم إلَّا بهداية خالقه، وعلىٰ أنه لا يليق بالخالق إيجاد خلقه، ثم يتركهم بلا هداية، ولذا أنكر الله تعالىٰ أن يكون ترك خلقه سدىٰ هملًا لا يؤمرون ولا ينهون، فقال: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾﴾ [القيامة: ٣٦].

قال الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لم يختلف أهل العلم بالقرآن ـ فيما علمت ـ أنَّ السدىٰ: الذي لا يؤمر ولا ينهىٰ». اهـ[2].

= وله غيره، توفي سنة (١٣٩٣هـ). انظر: ترجمته بقلم تلميذه الشيخ عطية محمَّد سالم في مقدمة أضواء البيان.

(١) أضواء البيان (٧/ ٣٦٦).

(٢) أحكام القرآن للشافعي تصنيف البيهقي (١/ ٣٦)، وانظر: تفسير ابن كثير (٤/ ٧٠٨) عند آية القيامة (٣٦)، ومفتاح دار السعادة (٢/ ١٢).

ب ـ أنه قد جاء التصريح في آيات كثيرة بأنّ الله ضمن لخلقه هدايتهم الهداية الكونية والهداية الشرعية، بل وأنه انفرد بذٰلك دون غيره؛ لأنّه الخالق وحده، فأما ما يدل علىٰ انفراده بالهداية الكونية فمعلوم ضرورة، والآيات التي تقدم ذكرها آنفًا تكفي في ذٰلك.

وأما ما يدل علىٰ انفراده بالهداية الشرعية، فمنه:

* قول الله تعالىٰ: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ ۝١٢﴾ [الليل: ١٢]، قال قتادة رَحِمَهُ اللهُ يفسر هذه الآية: «علىٰ الله البيان، بيان حلاله وحرامه وطاعته ومعصيته». اهـ(١).

وذكر ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ أنَّ أكثر المفسرين علىٰ هٰذا المعنىٰ، وأنهم لم يذكروا غيره(٢).

* قول الله تعالىٰ: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وهٰذه الصيغة تدل علىٰ الانفراد بالشيء والاختصاص به، وتأمل اقتران الخلق بالأمر، فكما أنَّ له وحده الخلق والتصريف الكوني، فله وحده أمر هداية هٰذا الخلق بتصريفه الشرعي الذي هو التشريع. وتفسير «الأمر» في الآية بالأمر الشرعي ـ الذي هو التشريع ـ هو الأوفق؛ لأنَّه عُطف علىٰ «الخلق»، والعطف يقتضي ـ في الأصل ـ المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه، فيكون «الخلق» متعلقًا بالأمور الكونية، و«الأمر» متعلقًا بالشرع.

وإلىٰ هٰذا أشار ابن سعدي رَحِمَهُ اللهُ حيث قال: «له الخلق الذي صدرت عنه جميع المخلوقات علويها وسفليها، أعيانها وأوصافها وأفعالها، والأمر المتضمن للشرائع والنبوات.

فالخلق يتضمن أحكامه الكونية القدرية، والأمر يتضمن أحكامه الدينية الشرعية». اهـ(٣).

* بل لما كانت الهداية إلىٰ الحق ملزوم صفة الخلق، صارت ـ أي: الهداية إلىٰ الحق ـ دليلًا مستقلًا يستدل به كما يستدل بالخلق علىٰ إفراد الله

---

(١) رواه ابن جرير في تفسيره (٣٠/٢٢٦)، وهو ثابت عنه كما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية. انظر: مجموع الفتاوىٰ (١٥/٢٠٩).
(٢) مدارج السالكين (١/١٨).
(٣) تفسير ابن سعدي (٢/١١٨).

بالعبادة، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعْدِهِۦ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ ۚ أَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا ۘ ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُوا۟ ظَٰلِمِينَ ﴿١٤٨﴾﴾ [الأعراف: ١٤٨]، وكما في قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ ۚ قُلِ ٱللَّهُ يَهْدِى لِلْحَقِّ ۗ أَفَمَن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّىٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ ۖ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [يونس: ٣٥].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ مبينًا أنَّ الآية في تقرير أنَّ الخالق أحق بالاتباع والعبادة والطاعة من غيره من المخلوقين؛ لأنَّه انفرد بالهداية إلىٰ الحق، وأما المخلوق فإنه لا يهتدي أصلًا إلَّا أن يهديه الله: «والمعنىٰ: أفمن يهدي إلىٰ الحق أحق أن يتبع أمن لا يهتدي إلَّا أن يهديه الله؟! ففي الآية النهي عن اتباع كل مخلوق وأنه لا يتبع إلَّا الله وحده الذي يهدي إلىٰ الحق، وقد بيَّن أنَّ هٰذا أحق بالاتباع من هٰذا لأنَّه يهدي إلىٰ الحق وهٰذا لا يهدي، وذٰلك نهي عن عبادة ما سواه وعن استهدائه وعن طاعته». اهـ[(١)]. ويبيّن ابن سعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنَّ هٰذه الهداية التي انفرد بها الخالق فاستحق أن لا يعبد سواه وأن لا يطاع غيره تشمل هداية البيان والإرشاد الذي هو التشريع، وهداية التوفيق والإلهام، فيقول: «﴿قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ﴾ ببيانه وإرشاده، أو بإلهامه وتوفيقه، ﴿قُلِ ٱللَّهُ﴾ وحده ﴿يَهْدِى لِلْحَقِّ﴾ بالأدلة والبراهين، وبالإلهام والتوفيق والإعانة إلىٰ سلوك أقوم طريق». اهـ[(٢)].

* وفسّر ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ قوله تعالىٰ: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُوا۟ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۚ بَل لَّا يُوقِنُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [الطور: ٣٥، ٣٦] بأنه في تقرير أنَّ الخالق هو صاحب الأمر والنّهي وحده، وأنّ الإقرار بأنه الخالق وحده، لا بد معه من الإقرار بأنه الآمر الناهي وحده، حيث قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يقول: أهم الخالقون لهٰذا الخلق فهم لذٰلك لا يأتمرون لأمر الله ولا ينتهون عما نهاهم عنه؟ لأنَّ للخالق الأمر والنهي». اهـ[(٣)]؛ أي: فإن كانوا هم الخالقين فليكن لهم الأمر

---

(١) عن مخطوط بعنوان: قاعدة شريفة في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ لابن تيمية، منه نسخة في جامعة أم القرىٰ، ميكروفلم/ مجاميع (١٢/ ٦٦٠).

(٢) تفسير ابن سعدي (٢/ ٣١٨)، وانظر: مدارج السالكين (١/ ٩).

(٣) تفسير ابن جرير (٢٧/ ٣٣).

من دون الله، أو لمن يؤمنون بأنه الخالق، وهٰذا إلزام لا محيد عنه، إذ لا أحد ينكر بأنَّ الله هو الخالق وحده، إذن فليكن الإيمان بأنّ له التشريع وحده، وليفردوه بالعبادة والطاعة.

ج ـ ومما يبين أن الخلق دليل علىٰ اختصاص الخالق بالتشريع أنّ صفة الخلق تتضمن تمام قدرة الخالق وتمام علمه، كما دل عليه مثل قوله تعالىٰ: ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْقَدِيرُ﴾ [الروم: ٥٤]. وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ ۝٩﴾ [الزخرف: ٩]. وقوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا ۝١٢﴾ [الطلاق: ١٢]. فلما كانت صفة الخلق متضمنة تمام قدرة الخالق وتمام علمه ـ استحق أن ينفرد بمقتضاهما من العبادة والتشريع، فإذا كان الخالق هو القادر علىٰ جلب الخير ودفع الشر دون غيره، فهو الذي يستحق أن يتقرب إليه المخلوق ويطلب منه ويدعوه دون غيره، وتلك عبادته، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا لِىَ لَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِى فَطَرَنِى وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۝٢٢ ءَأَتَّخِذُ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً إِن يُرِدْنِ ٱلرَّحْمَٰنُ بِضُرٍّ لَّا تُغْنِ عَنِّى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا وَلَا يُنقِذُونِ ۝٢٣﴾ [يس: ٢٢، ٢٣].

وإذا كان الخالق هو الذي أحاط علمه بكل شيء، وهو العالم بما يصلح خلقه وما يفسدهم، وهو الحكيم فيما يأمرهم وينهاهم، والمخلوق عاجز عن الإحاطة بذٰلك والعلم به تفصيلًا، فالخالق وحده هو الذي يستقل ببيان المصالح والمفاسد والأمر والنَّهي، وذٰلك تشريعه وهدايته.

ولما كان المخلوق متصفًا بنقص القدرة والعلم، كان فقيرًا إلىٰ خالقه في مقتضىٰ تلك الصفتين: العبادة والشرع، كما كان فقيرًا محتاجًا إلىٰ خالقه في رزقه وعنايته وإحيائه وإماتته، وغير ذٰلك.

يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كلام نفيس يوضح فيه هٰذا المعنىٰ: «العبد كما أنه فقير إلىٰ الله دائمًا في إعانته وإجابة دعوته وإعطاء سؤاله وقضاء حوائجه، فهو فقير إليه في أن يعلم ما يصلحه وما هو الذي يقصده ويريده، وهٰذا هو الأمر والنَّهي والشريعة، وإلَّا فإذا قضيت حاجته التي طلبها وأرادها ولم تكن مصلحة له، كان ذٰلك ضررًا عليه، وإن كان في الحال فيه لذة ومنفعة، فالاعتبار بالمنفعة

الخالصة أو الراجحة، وهٰذا قد عرَّفه الله عباده برسله وكتبه، علموهم وزكوهم وأمروهم بما ينفعهم ونهوهم عمَّا يضرهم، وبيَّنوا لهم أنَّ مطلوبهم ومقصودهم ومعبودهم يجب أن يكون هو الله وحده لا شريك له، كما أنَّه هو ربهم وخالقهم، وأنهم إن تركوا عبادته أو أشركوا به غيره خسروا خسرانًا مبينًا وضلوا ضلالًا بعيدًا.

وكل ما أوتوه من قوةٍ ومعرفةٍ وجاهٍ ومالٍ وغير ذٰلك، وإن كانوا فيه فقراء إلىٰ الله مستعينين به عليه مقرين بربوبيته ـ فإنه ضرر عليهم، ولهم بئس المصير وسوء الدَّار، وهٰذا هو الذي تعلق به الأمر الديني الشرعي، والإرادة الكونية القدرية، والله سبحانه قد أنعم علىٰ المؤمنين بالإعانة والهداية، فإنَّه بيَّن لهم وهداهم بإرسال الرسل وإنزال الكتب، وأعانهم علىٰ اتباع ذلك علمًا وعملًا؛ كما منَّ عليهم وعلىٰ سائر الخلق بأن خلقهم ورزقهم وعافاهم». اهـ[1].

وبالجملة فإنَّ دليل الخلق أوضح دليل وأعظمه علىٰ إفراد الله بأشرف الغايات وهي العبادة، وعلىٰ استقلاله بأعظم المطالب الضروريات للخلق وهي التشريع والهداية إلىٰ الحق.

٢ ـ الاستدلال بالملك:

الرَّب تعالىٰ هو المالك لخلقه، فهو المتصرف في ملكه بما يشاء كما يشاء، بأمره الكوني وأمره الشرعي، وتدخُّل البشر في التشريع للخلق الذين هم ملك الله إنما هو محض اعتداء علىٰ ملك الله تعالىٰ، وإذا كان من المتَّفق عليه بين العقلاء أنَّ من تصرف في ملك غيره بغير إذنه فقد تعدىٰ وأساء وظلم واستحق العقوبة، هٰذا إذا كان تصرفه فيما هو حق لبشر مثله في أمر من الدنيا، فكيف بمن تصرف فيما هو أعظم من ذٰلك: في أديان الخلق وأنفسهم وأعراضهم وأموالهم، وتعدىٰ علىٰ ملك أعظم عظيم وهو الله جلَّ وعلا؟!

إنَّ العقل يقتضي ضرورة أن لا يتصرف في ملك الله بشيء إلَّا من بعد إذنه، كما أنَّه اقتضىٰ أن لا يتصرف في ملك مخلوق إلَّا بإذنه، وكذلك فإنَّ الرَّب

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٤/ ٣٥ ـ ٣٦).

الملك هو الذي خلق الرزق وأنزله، فهو مالكه يتصرف فيه بما يشاء، فيحل منه ما يشاء لمن يشاء، ويحرم منه ما يشاء علىٰ من يشاء بمقتضىٰ حكمته وعلمه، كما حرَّم علىٰ أهل الكتاب كل ذي ظفر والشحوم، وحرم الغنائم علىٰ الأنبياء وأقوامهم قبل نبينا محمَّد ﷺ، وأحلَّ ذٰلك لمحمّد ﷺ وأمته. أما غير الله المالك فليس من حقه ذٰلك لأنَّه لا يملك منه شيئًا، وبذٰلك أنكر الله علىٰ المشركين تصرفهم في رزق الله بالتحليل والتحريم مع كونهم لا يملكونه، فقال تعالىٰ: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴿٥٩﴾﴾ [يونس: ٥٩].

يقول الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عند هٰذه الآية في سياق بيان صفات من يستحق التشريع دون غيره: «فهل في أولٰئك [أي: المشرعين من دون الله] من يستحق أن يوصف بأنه هو الذي ينزل الرزق للخلائق، وأنه لا يمكن أن يكون تحليل ولا تحريم إلَّا بإذنه؟ لأنَّ من الضروري أنَّ من خلق الرزق وأنزله هو الذي يتصرف فيه بالتحليل والتحريم». اهـ(١).

٣ ـ الاستدلال التدبير:

الله تعالىٰ هو المدبر لكل شيء والمصلح له، ومن تمام الإقرار له بالتدبير الإقرار بأنه هو السيِّد المطاع، وأنّ طاعة غيره لا تكون إلَّا من بعد طاعته وتابعة لطاعته، وفي الحديث عن النَّبي ﷺ أنه قال: «**السيد الله تبارك وتعالىٰ**»(٢)، وقال ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا في قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِى رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ١٦٤]: «يعني سيدًا وإلٰهًا»(٣)، وقال في قوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴿٢﴾﴾ [الإخلاص: ٢]: «السيد الذي قد كمل في سؤدده»(٤)، وقال شقيق رَحِمَهُ ٱللَّهُ(٥): «هو

---

(١) أضواء البيان (٧/ ١٦٨).

(٢) رواه أبو داود في سننه، كتاب الأدب (٤٧٨٥) ضمن عون المعبود (١٣/ ١٦١)، والبخاري في الأدب المفرد (٢١١)، وقال ابن حجر: «رجاله ثقات وقد صححه غير واحد». اهـ. فتح الباري (٥/ ١٧٩)، وصححه الألباني في صحيح الأدب المفرد.

(٣) ذكره البغوي في تفسيره (٢/ ١٤٧)، وابن القيم في مدارج السالكين (٢/ ١٨١).

(٤) رواه ابن جرير في تفسيره (٣٠/ ٣٤٦).

(٥) أبو وائل شقيق بن سلمة الأسدي الكوفي، ثقة مخضرم وتابعي جليل، مات في خلافة عمر بن عبد العزيز وله مائة سنة، تقريب التهذيب (٢٨١٦).

الذي قد انتهىٰ في سؤدده»[١]، فهو السيِّد الذي كمل في سؤدده فاستحق أن يكون هو المطاع مطلقًا. وقال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ عند آية الأنعام: «أسِوىٰ الله أطلب سيدًا يسودني ﴿وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾ يقول: وهو سيد كل شيء دونه ومدبره ومصلحه». اهـ[٢].

فسيادة الرب تعني تدبيره لخلقه وإصلاحه لهم بأمره الكوني وأمره الشرعي، وأنه الذي له الأمر والنَّهي، وهو المطاع بإطلاق الذي يكون أمره مهيمنًا علىٰ كل أمر، ويكون أمر غيره تابعًا لأمره لا مستقلًا عنه، وإلَّا فكيف يكون هو السيد المطاع إن لم يكن له الأمر والنَّهي الذي هو التشريع؟! وكيف يكون سيِّدًا مطاعًا دون غيره إذا كان لغيره أن يشرع من دونه ويطاع من دونه؟! ولذٰلك فإنَّ من شرَّع فقد نازع الله سيادته، وجعل نفسه سيدًا مطاعًا علىٰ الاستقلال، ومن اتبعه في ذٰلك فقد جعله سيدًا مطاعًا مع الله، وهٰذا هو الذي أنكر من حال أهل الكتاب، أنهم اتَّخذوا الأحبار والرهبان سادة يطيعونهم من دون الله، فجعلوهم بذٰلك أندادًا مع الله، كما قال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ عند قوله تعالىٰ: ﴿اتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١]: «يعني: سادة لهم من دون الله، يطيعونهم في معاصي الله، فيحلون ما أحلوه لهم مما قد حرمه الله، ويحرمون ما يحرمونه عليهم مما قد أحله الله». اهـ[٣]. وقال ابن جريج رَحِمَهُ اللَّهُ[٤]: «إنَّ تلك الربوبية أن يطيع النَّاس سادتهم وقادتهم في غير عبادة الله وإن لم يصلوا لهم»[٥].

وقال السدي رَحِمَهُ اللَّهُ[٦]: في قوله تعالىٰ: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ١٦٥]: «الأنداد من الرجال يطيعونهم كما يطيعون الله، إذا أمروهم

(١) رواه ابن جرير في تفسيره (٣٠/٣٤٦).
(٢) المصدر نفسه (٨/١١٣).
(٣) المصدر نفسه (١٠/١١٤).
(٤) عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج، الإمام الحافظ فقيه الحرم، كان من أوعية العلم، توفي سنة (١٥٧هـ). انظر: تذكرة الحفاظ (١/١٦٩ ـ ١٧١).
(٥) رواه ابن جرير في تفسيره (٣/٣٠٤).
(٦) إسماعيل بن عبد الرَّحمٰن السدي الكبير، تابعي رأىٰ بعض الصحابة، وأحد المفسرين المشهورين، كان إمامًا عارفًا بالتفسير والمغازي والسير، توفي سنة (١٢٧هـ). انظر: طبقات ابن سعد (٦/٣٢٣)، الأعلام (١/٣١٧).

أطاعوهم وعصوا الله». اهـ[١].

وبالجملة، فإنَّ الرضا بربوبية الله تعالىٰ يتضمن الرضا بتشريعه كما يتضمن الرضا بقضائه وقدره، فكما أنه الخالق المدبر المالك فكذلك هو الآمر الناهي المشرع، وهو المتكفل بأمر عباده، ولا يليق به سبحانه أن يتكفل بأمر أجسادهم من خلق ورزق وإحياء وإماتة ولا يتكفل بتعريفهم ما لا يستقيم خلقهم إلا به، وهو تعريفهم ما ينفعهم وما يضرهم، ثم أمرهم ونهيهم بمقتضى ذلك التعريف. وكثير من الناس ـ كما يقول ابن القيم ـ يرضى بقدر الله لكنه لا يرضى بشرعه وهٰذا هو الكفر، قال رَحِمَهُ اللهُ: «الرضا به ربًّا متعلق بذاته وصفاته وأسمائه وربوبيته العامة والخاصة، فهو الرضا به خالقًا مدبرًا، وآمرًا ناهيًا، وملكًا، ومعطيًا، ومانعًا، وحكمًا، ووكيلًا، ووليًّا وناصرًا، ومعينًا وكافيًا، وحسيبًا ورقيبًا، ومبتليًا، ومعافيًا، وقابضًا، وباسطًا، إلىٰ غير ذلك من صفات ربوبيته، والرضا بربوبيته يتضمن:

الرضا بتدبيره لعبده، ويتضمن إفراده بالتوكل عليه والاستعانة به والثقة به والاعتماد عليه، وأن يكون راضيًا بكل ما يفعل به.

فالأول: يتضمن رضاه بما يؤمر به.

والثاني: يتضمن رضاه بما يقدَّر عليه». اهـ[٢].

وبهٰذا يعلم أنَّ التشريع من خصائص الربوبية، وأنَّ من شرَّع من دون الله فقد نازع الله ربوبيته وجعل نفسه ربًا، ومن قبل غير تشريع الله ورضي به فقد اتَّخذ ذلك المشرع ربًّا. يقول الشنقيطي رَحِمَهُ اللهُ: «ولما كان التشريع من خصائص الربوبية كما دلت عليه الآيات المذكورة، كان كل من اتَّبع تشريعًا غير تشريع الله قد اتَّخذ ذٰلك المشرع ربًّا». اهـ[٣].

وهٰذا هو الذي ذكره الله عن أهل الكتاب في قوله تعالىٰ: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١]. يقول حذيفة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «أما إنهم لم يكونوا يصومون لهم ولا يصلون لهم، ولكنهم كانوا إذا أحلوا لهم شيئًا

---

(١) رواه ابن جرير في تفسيره (٢/ ٦٧).

(٢) مدارج السالكين (٢/ ١٧٢، ١٨٤).

(٣) أضواء البيان (٧/ ١٦٩).

استحلوه، وإذا حرموا عليهم شيئًا أحله الله لهم حرموه، فتلك كانت ربوبيتهم». اهـ[(١)]. وقال أبو العالية رَحِمَهُ اللهُ[(٢)] وقد سئل: «كيف كانت الربوبية التي كانت في بني إسرائيل؟ قال: قالوا: ما أمرونا به ائتمرنا، وما نهونا عنه انتهينا لقولهم، وهم يجدون في كتاب الله ما أمروا به وما نهوا عنه، فاستنصحوا الرجال ونبذوا كتاب الله وراء ظهورهم»[(٣)].

ثانيًا: الاستدلال بتوحيد الأسماء والصفات:

مذهب أهل السُّنَّة في باب أسماء الله وصفاته إثبات ما أثبته الله لنفسه ونفي ما نفاه الله عن نفسه، من غير تمثيل ولا تكييف، ومن غير تعطيل ولا تحريف، ومن مذهبهم في هٰذا الباب أن أسماء الله تعالىٰ ذات معانٍ تدل علىٰ كماله المطلق من كل وجه، وليست أعلامًا مجردة عن معانيها[(٤)]، وكان من مقاصدهم في تقرير هٰذا الباب والاهتمام به والرد علىٰ المخالف فيه ما قصده الوحي؛ من أن يَصْرف العباد جميع ما دلت عليه أسماء الله تعالىٰ من صفات الكمال لله وحده ويتعبدوه بها، ولم يكن غرضهم مجرد المجادلات الكلامية.

وأسماء الله وصفاته تتضمن جميع معاني التوحيد الذي يجب صرفه لله وحده دون شريك، وإن من تأملها وتأمل ما تضمنته من معاني الجلال والكمال تبين له ارتباط الخلق والأمر بها، وأنهما أثر من آثارها، وأنَّ مدار العبودية عليها، ولذا كان من طريقة القرآن ختم الآيات بأسماء الله وصفاته المناسبة للسياق، لبيان أنَّ الخلق والأمر إنما هو صادر عن أسمائه وصفاته، فرجعت العبودية والخلق والأمر إلىٰ مقتضىٰ الأسماء والصفات[(٥)].

---

(١) رواه عبد الرزَّاق في تفسيره (٢/ ٢٧٢)، وابن جرير في تفسيره (١٠/ ١١٥)، والبيهقي في سننه (١٠/ ١١٦).

(٢) رفيع بن مهران البصري، قرأ القرآن علىٰ أُبيّ، وروى عن عمر وعلي وطائفة، وكان ابن عباس يجلسه معه علىٰ السرير. قال الذهبي عنه: «كان أبو العالية إمامًا في القرآن والتفسير والعلم والعمل» مات سنة (٩٠هـ) وقيل: (٩٣هـ). معرفة القراء الكبار (١/ ٦٠ ـ ٦١).

(٣) رواه ابن جرير في تفسيره (١٠/ ١١٥).

(٤) يراجع: مجموع الفتاوى (٣/ ١٢٩ ـ ١٣١)، القواعد المثلىٰ لابن عثيمين ص(١٣)، والقواعد الكلية للأسماء والصفات عند السلف للبريكان ص(٧٤ ـ ٧٧).

(٥) يراجع: مفتاح دار السعادة (٢/ ٩٠).

فأما دلالة أسماء الله وصفاته على اختصاصه بالتشريع، فبيانها من وجهين:

الأول: أنَّ أسماء الله وصفاته قد تضمنت معاني الكمال والجلال المطلقة، فدلَّت على تفرده بالكمال المطلق، والتشريع كمال، وهو مقتضي كمال الله في أسمائه وصفاته وأفعاله، ولا يحسن التشريع أصلًا، ولا يتحقق به العدل والصلاح إلَّا ممن له كمال العلم والحكمة، ولذلك ذكر الله من فساد اتباع شريعة غيره كونها أهواء صادرة عمن لا يعلم كمال العلم، فقال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾﴾ [الجاثية: ١٨]. وجاءت الآيات الكثيرة تقرر أنَّ اختصاص الله بالتشريع كان لكماله في أسمائه وصفاته، وأنه لما كان له تعالى الأسماء الحسنى والصفات العلى التي ليست لغيره، استحق أن يتفرد بما تضمنته وبما اقتضته من عبادته وحده، وطاعته وحده، وأنه هو الذي يستقل بالتشريع دون غيره، ومن ذلك:

١ ـ **قول الله تعالى**: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبِّى عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴿١٠﴾ فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ أَزْوَٰجًا ۖ يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ ۚ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾ لَهُۥ مَقَالِيدُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ ۚ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٢﴾﴾ [الشورى: ١٠ ـ ١٢] فأخبر تعالى أنه لكماله جاء تشريعه كاملًا شاملًا، لأنَّه من عند من هو بكل شيء عليم ومن ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، ولذلك أمر برد كل اختلاف في أمر الدين والدنيا إلى شرعه، لأنَّه ما من نازلة إلَّا وفي شرع الله حكمها، فقال تعالى: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾، وقال في سورة النساء: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩] ومعنى الرد إلى الله: الرد إلى كتابه، والرد إلى الرسول: الرد إلى سنته، قاله غير واحد من السلف(١)، ثم انتقلت الآيات بعد تقرير هذا الأصل إلى ذكر أوصاف الرب المتفرد بالتشريع:

أ ـ فقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبِّى عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [الشورى: ١٠] فيه أنه هو الذي تكفل بأمور عباده كلها، فلذلك هم يتوكلون عليه وحده ﴿عَلَيْهِ

---

(١) يراجع: تفسير ابن جرير (٥/ ١٥١)، وحكى ابن القيم الإجماع على ذلك في إعلام الموقعين (١/ ٨٤).

تَوَكَّلْتُ﴾، ويعبدونه وحده ﴿وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾، فسلموا له بالشرع والقدر، فكما أنه الرب مدبرهم قدرًا فكذلك هو تعالىٰ مدبرهم شرعًا، والحاكم بين عباده بشرعه.

ب ـ وقوله تعالىٰ: ﴿فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾؛ أي: خالقهما، فهو استدلال بصفة الخلق علىٰ التفرد بالتشريع، إذ تتضمن كمال قدرة الخالق فلذلك لا يعبد غيره، وتتضمن كمال علمه فلا يشرع غيره، وأما المخلوق فهو مفتقر إلىٰ خالقه في كل ذلك، وقد تقدم تقرير هذا.

ج ـ وقوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾؛ يعني: أنَّه لا أحد يشبهه أو يماثله في شيء من أسمائه وصفاته وأفعاله، وعلىٰ ذلك فتشريعه مبني علىٰ كماله في أسمائه وصفاته(١)، فسيكون هو التشريع الكامل الشامل العدل الذي تتحقق به مصالح العباد، بخلاف تشريع غيره المبني علىٰ الجهل والظلم والنقص وإن زعم أصحابه له الكمال.

٢ ـ قول الله تعالىٰ: ﴿قُلِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا۟ ۖ لَهُۥ غَيْبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ أَبْصِرْ بِهِۦ وَأَسْمِعْ ۚ مَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِىٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِى حُكْمِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ وَٱتْلُ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ ۖ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ وَلَن تَجِدَ مِن دُونِهِۦ مُلْتَحَدًا ﴿٢٧﴾﴾ [الكهف: ٢٦، ٢٧].

أخبر تعالىٰ بكمال علمه الذي أحاط بغيب السماوات والأرض وقال: ﴿أَبْصِرْ بِهِۦ وَأَسْمِعْ﴾، و«ذلك بمعنىٰ المبالغة في المدح؛ كأنَّه قيل: ما أبصره وأسمعه»(٢)، ولذلك قال بعدها: إنه هو الذي يتولىٰ أمر عباده: ﴿مَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِىٍّ﴾؛ أي: «ما لخلقه دون ربهم الذي خلقهم ولي يلي أمرهم وتدبيرهم وصرفهم فيما هم فيه مصرَّفون»(٣).

ولأجل كمال علمه وكمال تدبيره ليس له شريك في حكمه وقضائه وتشريعه، ولذلك أمر بعد قوله: ﴿وَلَا يُشْرِكُ فِى حُكْمِهِۦٓ أَحَدًا﴾ باتباع وحيه والعمل بأمره ونهيه وحلاله وحرامه؛ لأنَّ كلماته لا تتغير ولا تتبدل، ولذلك كانت

---

(١) يراجع: في الكلام علىٰ هذه الآية، تفسير ابن كثير (٤/ ١٦٣)، تفسير ابن سعدي (٤/ ٤١١)، أضواء البيان (٧/ ١٦٤).

(٢) تفسير ابن جرير (١٥/ ٢٣٢).

(٣) المرجع السابق.

شريعته هي شريعة كل زمان ومكان، ولكمالها وصدقها وعدلها استحال عليها القصور فاستحال أن تتغير أو تتبدل[(١)].

٣ ـ قول الله تعالىٰ: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا ۚ وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ ۖ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴿١١٤﴾ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١١٥﴾﴾ [الأنعام: ١١٤، ١١٥].

بيَّن الله تعالىٰ أنَّه أنزل كتابه مفصلًا لكل ما يحتاجه الخلق، وأنَّ كلماته تامة كاملة، صدقًا في الأخبار وعدلًا في الأحكام والتشريع، كما قال قتادة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «صدقًا فيما قال، وعدلًا فيما حكم»[(٢)]، وهٰذا دليل كمال علمه تعالىٰ، ولذٰلك أنكر الله في أول الآيتين علىٰ من يتَّخذ غيره حكمًا ومشرعًا، إذ هو بهٰذا لم يصدِّق بأنَّ ما أخبر الله به في كتابه فهو الصدق وما أمر به فهو العدل، وإلَّا فكيف يعرض عنه ويعارضه وهو يعلم أنه أخبر به، فهٰذا لا يكون مؤمنًا، ولو أقرَّ بلفظه مع إعراضه عن معناه الذي بيّنه الرسول[(٣)].

وهٰكذا: نجد أنَّ الآيات التي تقرر اختصاص الله بالتشريع قد اشتملت في سياقها علىٰ صفات الكمال التي اختصَّ بها دون غيره إشارة ودلالة علىٰ سبب انفراده بالتشريع دون غيره[(٤)].

فإذا تقرر أنَّ التشريع كمال، فإن ترك الاختصاص والتفرد به نقص يأباه كمال الرب واتصافُه بالربوبية والملك والتدبير والرحمة بالخلق، إلىٰ غير ذلك من صفاته، ولا يليق به ـ مع اتصافه بصفات الكمال ـ أن يترك خلقه سدًىٰ لا يؤمرون ولا ينهون، فيظلم بعضُهم بعضًا ويظهر في الأرض الفساد، ولذٰلك نزه الله نفسه عن ذٰلك في غير موضع من كتابه، وأخبر أنَّ من أنكر الرسالة والنبوة وزعم

---

(١) يراجع: المرجع السابق، تفسير ابن سعدي (٣/ ١٥٣)، أضواء البيان (٧/ ١٦٥) (٤/ ٨٢).

(٢) عن تفسير ابن كثير (٢/ ٢٦٩) عند هٰذه الآية.

(٣) يراجع: المرجع نفسه، تفسير ابن سعدي (٢/ ٦٠ ـ ٦١)، درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٢٠ ـ ٢٢٣).

(٤) يراجع: أضواء البيان (٧/ ١٦٤)، وما بعدها، فقد أطال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بيان انفراد الله تعالىٰ بصفات الكمال التي استحق بها الانفراد بالتشريع دون غيره، وللبقاعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ إشارات عظيمة إلىٰ ذلك في تفسيره عند آيات سورة الشورى (٧/ ٢٥٩ ـ ٢٩٣).

أن يكون الله لم ينزل علىٰ بشر من شيء، فإنَّه ما عرفه حق معرفته ولا عظمه حق تعظيمه ولا قدره حق قدره، بل نسبه إلىٰ ما لا يليق به ويأباه كمال حمده ومجده وجلاله، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓاْ أَنتُمْ وَلَآ ءَابَآؤُكُمْ قُلِ ٱللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴿٩١﴾﴾ [الأنعام: ٩١].

يقول ابن القيم رحمه الله: «لٰكن ترك التكليف وترك العباد هملًا كالأنعام لا يؤمرون ولا ينهون، منافٍ لحكمته وحمده وكمال ملكه وإلٰهيته، فيجب تنزيهه عنه، ومن نسبه إليه فما قدره حق قدره، وهل يتمكن العقل بعد معرفة النفس ومعرفة فاطرها ومبدعها أن يجحد النبوة، أو يجوِّز علىٰ الله وعلىٰ حكمته أن يترك النوع البشري ـ الذي هو خلاصة المخلوقات ـ سدًىٰ، ويدعهم هملًا معطلًا، ويخلقهم عبثًا باطلًا؟!. ومن جوَّز ذٰلك علىٰ الله سبحانه فما قدره حق قدره، بل ولا عرفه ولا آمن به، قال تعالىٰ: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٩١] فأخبر تعالىٰ أنَّ من جحد رسالاته فما قدره حق قدره، ولا عرفه ولا عظمه ولا نزهه عمَّا لا يليق به تعالىٰ الله عمَّا يقول الظالمون علوًّا كبيرًا». اهـ[١].

أ ـ فكونه تعالىٰ متَّصفًا بالربوبية؛ يعني: أنه قد تكفَّل بأمر عباده، ولا يليق به تعالىٰ أن يتكفَّل بأمر أجسادهم من خلق ورزق وإحياء وإماتة، ولا يتكفل بتعريفهم ما لا يستقيم خلقهم ورزقهم إلَّا به، وهو تعريفهم ما ينفعهم وما يضرهم، ثم أمرهم ونهيهم علىٰ مقتضىٰ ذٰلك التعريف.

ب ـ وكونه تعالىٰ رحمانًا رحيمًا، يمنع أن يهمل عباده في أهم ضرورة لهم وهي الشرع. «فمن أعطىٰ اسم «الرحمن» حقه ـ كما يقول ابن القيم ـ عرف أنه متضمن لإرسال الرسل، وإنزال الكتب، أعظم من تضمنه إنزال الغيث وإنبات الكلأ وإخراج الحب، فاقتضاء الرحمة لما تحصل به حياة القلوب والأرواح أعظم من اقتضائها لما تحصل به حياة الأبدان والأشباح»[٢].

---

(١) مفتاح دار السعادة (٢/ ٨٣، ١٢٥)، وانظر: مدارج السالكين (١/ ٦٨).

(٢) مدارج السالكين (١/ ٨).

ج ـ وكونه تعالىٰ متَّصفًا بالملك؛ يعني: أنه هو المتصرف وحده في ملكه بالقول والفعل، وأنه ليس لأحد أن يتصرف في ملكه إلّا بإذنه، وقد كان من كمال ملكه أن أرسل رسله ليبلغوا خلقه أوامره ونواهيه، كالملوك ترسل الرسل إلىٰ الأقطار لتبليغ ما تريد ولله المثل الأعلىٰ[١].

وهٰكذا كل صفاته تعالىٰ إمَّا مقتضية أو متضمنة انفراده بالتشريع.

الوجه الثاني من دلالة أسماء الله وصفاته علىٰ اختصاصه بالتشريع:

أنَّ من أسماء الله تعالىٰ: «الحَكَم» كما ثبت في الحديث الآتي قريبًا إن شاء الله، والاسم إذا ثبت لله وجب اعتقاد تفرده بكمال معناه وتمامه، كما هو مذهب أهل السُّنَّة والجماعة.

ومعنىٰ «الحَكَم»: الذي يكون حكمه ـ الذي هو تشريعه ـ هو المهيمن علىٰ كل ما سواه، والذي يسلم حكمه فلا يعارض، والذي يرد إليه الأمر دون غيره.

يقول الخطابي رَحِمَهُ ٱللَّهُ[٢]: «الحَكَم: حقيقته: هو الذي سُلِّم له الحكم، ورُدَّ إليه فيه الأمر، كقوله تعالىٰ: ﴿لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [القصص: ٨٨]، وقوله: ﴿أَنتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُوا۟ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [الزمر: ٤٦]»[٣]، و«هو الحاكم الذي إذا حكم لا يرد حكمه، وهذه صفة لا تليق بغير الله عَزَّ وَجَلَّ». اهـ[٤]. وإنما رُدَّ إليه سبحانه أمر الحكم والتشريع، وكان حكمه هو المهيمن؛ لأنَّه لا يحكم إلَّا بالحق والعدل مطلقًا، بخلاف غيره، ولذٰلك قال القرطبي[٥] رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الحَكَم، لا

---

(١) والكلام في تضمن الصفات المذكورة لاختصاص الرب بالتشريع مستفاد من ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مواضع متفرقة من كلامه علىٰ سورة الفاتحة في كتابه «مدارج السالكين».

(٢) أبو سليمان حمد وقيل: أحمد بن محمَّد الخطابي، كان متقنًا لما يؤلف ويصنف، وكان يشبه بأبي عبيد القاسم بن سلام، وصفه العلماء بالإمامة والعلم والإتقان، كأبي منصور الثعالبي وأبي المظفر السمعاني وأبي طاهر السلفي والحافظ الذهبي والحافظ العراقي، توفي سنة (٣٨٨هـ). انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/ ٢٣).

(٣) شأن الدعاء ص(٦١).

(٤) مختصر السنن (٧/ ٢٥٦).

(٥) محمَّد بن أحمد الأنصاري الخزرجي الأندلسي أبو عبد الله القرطبي، من كبار المفسرين، رحل إلىٰ مصر واستقر بها، كان ورعًا متعبدًا، له عدة مصنفات أشهرها الجامع لأحكام القرآن المعروف بتفسير القرطبي، وكتاب الأسنىٰ شرح أسماء الله الحسنىٰ، توفي سنة (٦٧١هـ). انظر: شذرات الذهب (٥/ ٣٣٥).

يستحق التسمية به إلَّا من يحكم بالحق؛ لأنَّها صفة تعظيم في مدح». اهـ(١).

وأما الحديث المشار إليه آنفًا، والذي فيه إثبات أنَّ «الحَكَم» اسم من أسماء الله تعالىٰ، فهو حديث أبي شريح رضي الله عنه ونصه: أنَّه وَفَدَ مع قومه إلىٰ النَّبي ﷺ، فسمعهم يكنونه بـ «أبي الحكم» فدعاه فقال: **«إنَّ الله هو الحَكَم وإليه الحُكْم، فلم تكنيت بأبي الحكم؟»** قال: لا، ولكنَّ قومي إذا اختلفوا في شيء أتَوْنِي فحكمتُ بينهم فرضي كِلَا الفَرِيْقَين. قال: **«ما أحسن هذا!»**، ثم قال: **«فما لك من الولد؟»** قلتُ: لي شُريح وعبد الله ومسلم، قال: **«فمن أكبرهم؟»** قلتُ: شريح، قال: **«فأنت أبو شريح»**، ودعا له ولولده(٢).

وفي هٰذا الحديث دليل واضح علىٰ أنَّ من أسماء الله تعالىٰ «الحَكَم»، وعلىٰ أنَّ معنىٰ هٰذا الاسم تفرده تعالىٰ بالتشريع دون غيره، حيث أتىٰ في الحديث بأسلوب الحصر الذي يفيد الاستقلال والتفرد، وهو قوله ﷺ: **«إنَّ الله هو الحكم وإليه الحكم»**، وقد نقل الشيخ سليمان بن عبد الوهاب رحمه الله(٣) عن بعضهم أنه قال عن هذا: «عرَّف الخبر في الجملة الأولىٰ، وأتى بضمير الفصل، فدل علىٰ الحصر وأنَّ هٰذا مختص به لا يتجاوز إلىٰ غيره». اهـ(٤). وهٰذا أمر ظاهر لا إشكال فيه، لكنْ قد يشعر ظاهر الحديث بإشكال في أمرين، لا بد من بيانهما:

الأول: هل المقصود في الحديث النَّهي عن التسمي بهٰذا الاسم مطلقًا؟ إذ يشكل عليه أنَّ في الصحابة من كان اسمه الحكم، ولم يغيره النَّبي ﷺ ولا أمر

---

(١) تفسير القرطبي (٧/ ٧٠).

(٢) رواه أبو داود في سننه كتاب الأدب (٤٩٣٤)، عون المعبود (١٣/ ٢٩٦)، والنسائي في سننه القضاء (٨/ ٢٢٦)، والبخاري في الأدب المفرد (٨١١)، واللَّفظ له، وصححه الألباني هناك وفي إرواء الغليل رقم (٢٦١٥).

(٣) سليمان بن عبد الله ابن الإمام محمَّد بن عبد الوهاب ولد سنة (١٢٠٠هـ) في أواخر حياة جده فلم يدرك القراءة عليه، لكن نشأ في بيت علم وصلاح، وتلقىٰ العلم عن والده وعمه الشيخ حسين وغيرهما ففاق الأقران، أشهر مؤلفاته: «تيسير العزيز الحميد، شرح كتاب التوحيد»، قتل سنة (١٢٣٣هـ) علىٰ يد إبراهيم باشا. انظر: علماء نجد خلال ستة قرون (١/ ٢٩٣).

(٤) تيسير العزيز الحميد ص(٤٦٤).

بتغييره[(١)]، أم أنَّ هناك أمرًا وراء ذٰلك؟

الثاني: في قوله ﷺ: **«ما أحسن هذا»** علىٰ أي شيء يعود الضمير؟ وهل يعني تحسين التشريع الوضعي وتحسين الحكم به؟! إذ حكم أبي شريح كان في الجاهلية قبل أن يسلم.

فأما الأول: فالحق أنه لم يكن المقصود مجرَّد النَّهي عن التسمي بهٰذا الاسم، بل كان المقصود النَّهي عن ملاحظة الصفة عند تسمي البشر بهٰذا الاسم، فإنَّ حَال أبي شريح في قومه يدل علىٰ أنه قد لوحظ في تكنيته بأبي الحكم معنىٰ الصفة التي لا تليق إلَّا بالله، مع أنَّ ما كان يفعله أبو شريح لا يُعدُّ تشريعًا ولا حكمًا بتشريع وضعي، كما سيأتي بيانه، ولكنْ لما كان قد اشتهر عن العرب اتخاذهم حكَّامًا يتحاكمون إليهم، ومنهم الكهان الذين تتنزل عليهم الشياطين، كما قال جابر رضي الله عنه حين سئل عن الطواغيت: «كان في جهينة واحد، وفي أسلم واحد، وفي كل حي واحد، وهي كهان ينزل عليها الشيطان»[(٢)]، وكان هٰؤلاء الحكام هم أصحاب الأمر، المطاعون الذين يشرِّعون ويصدر النَّاس عن أمرهم ويسلمون لهم بما يقولون، كما قال مجاهد رحمه الله[(٣)] عن الطاغوت أنه «الشيطان في صورة إنسان يتحاكمون إليه وهو صاحب أمرهم»[(٤)]. احتمل أن يكون أبو شريح من هٰؤلاء، ولذٰلك سأله النَّبي ﷺ عن سبب هذه الكنية، وبدأ السؤال

---

(١) كالحكم بن الحارث السلمي، والحكم بن سعيد بن العاص، والحكم بن سفيان الثقفي، وغيرهم. انظر: الإصابة في تمييز الصحابة (٢/٩٨ ـ ١١١)، تحقيق: علي محمد البجاوي.
وأما الحديث الذي رواه الطبراني في الأوسط والكبير [١٠/٨٩ ـ رقم (٩٩٩٢)] عن ابن مسعود قال: «نهىٰ النَّبي ﷺ أن يُسمى الرَّجل حربًا أو وليدًا، أو مرة أو الحكم أو أبا الحكم» فلا يصح، قال الهيثمي: «فيه محمَّد بن محصن العكاش، وهو متروك».اهـ. مجمع الزوائد (٨/ ٥٠).

(٢) رواه ابن جرير في تفسيره (٣/١٩)، وذكره البخاري في صحيحه تعليقًا بصيغة الجزم. انظر: فتح الباري (٨/ ٢٥١).

(٣) مجاهد بن جبر أبو الحجاج المكي تابعي مفسر، قال عنه الذَّهبي شيخ القراء والمفسرين، أخذ التفسير عن ابن عباس، قرأ عليه القرآن ثلاث مرات يقف عند كل آية يسأله عنها. توفي سنة (١٠٤هـ). انظر: معرفة القراء الكبار (١/ ٦٦ ـ ٦٧).

(٤) رواه ابن جرير في تفسيره (٥/ ١٣١).

ببيان حقيقة الصفة التي يتضمنها اسم «الحَكَم» والتي لا تليق إلَّا بالله وحده، فكأنه قال: فهل قصدت هٰذا في التكني بهٰذا الاسم؟ فقال أبو شريح رضي الله عنه: «لا، ولكنَّ قومي إذا اختلفوا في شيء أتوني فحكمتُ بينهم»، وظاهر هٰذا الجواب يدل علىٰ أنه لم يكن من الحكام أصحاب الأمر المشرِّعين في أقوامهم، وإنما كان مرضيًّا عند قومه؛ لأنَّه يتحرىٰ ما يصلحهم فيأتونه ليصلح بينهم[١]، ومع أنَّه إنما كان هٰذا شأنه، إلَّا أنَّه قد كان لكنيته بأبي الحكم سبب يتعلَّق بمعنىٰ الاسم، حيث كناه قومه به لأجل ذٰلك علىٰ سبيل المدح؛ ومعنىٰ هٰذا أنَّه قد لوحظ في الاسم معناه: فسدًّا للذريعة المفضية إلىٰ مشاركة الله في صفته وما هو من خصائصه، غيَّره النَّبي ﷺ إلىٰ ما يناسبه، وهٰكذا كل اسم لله مما يجوز أن يتسمىٰ به المخلوق، يُنهىٰ عنه إن لوحظ فيه معنىٰ الصفة التي لا تليق إلَّا بالله.

وفي هٰذا يقول ابن الأثير رحمه الله: «إنما كره له ذٰلك لئلا يشارك الله تعالىٰ صفته». اهـ[٢]، ويقول صاحب عون المعبود رحمه الله: «لٰكن لما كان فيه من الإيهام ما سبق، أراد تحويل كنيته إلىٰ ما يناسبه». اهـ[٣]، ويقول الشيخ ابن عثيمين رحمه الله[٤]: «هٰذا الاسم الذي جعل كنية لهٰذا الرجل، لوحظ فيه معنىٰ الصفة وهي الحكم، فصار بذٰلك مطابقًا لاسم الله، وليس لمجرد العلمية المحضة، بل للعَلَمِية والصفة، وبهٰذا يكون مشاركًا لله جل جلاله، ولهٰذا كناه النَّبي ﷺ بما ينبغي أن يكنىٰ به». اهـ[٥].

وأما الثاني: في معنىٰ قوله ﷺ: **«ما أحسن هذا»**، فجوابه فيما يلي:

أ ـ قد ذكر غير واحد من شرَّاح الحديث أنَّ الحكم الذي كان يقوم به أبو شريح رضي الله عنه إنَّما هو الصلح القائم علىٰ التراضي بين الأطراف وتنازل كل منهم عن بعض حقه، فضًا للنزاع وإدامة للإلفة والمحبة، ولذٰلك قال: «إذا اختلفوا

(١) ويراجع: فتح المجيد شرح كتاب التوحيد (٢/ ٧١٧).
(٢) النهاية في غريب الحديث (١/ ٤١٩).
(٣) عون المعبود شرح سنن أبي داود (١٣/ ٢٩٦).
(٤) محمَّد بن صالح العثيمين من كبار العلماء، عرف بحسن التدريس فكثر عنده الطلبة، وكان مرجعًا في الفتيا وترجيح مسائل العلم، جمعت فتاواه وشروحه التي كان يُدرِّسها فبلغت المجلدات الكبار، توفي رحمه الله سنة (١٤٢١هـ).
(٥) القول المفيد علىٰ كتاب التوحيد (٣/ ٢١).

أتوني فحكمتُ بينهم فرضي كلا الفريقين»، والذي يرضىٰ به الجميع هو الصلح، وفرق بين الحكم القائم علىٰ الصلح، والحكم القائم علىٰ الإلزام بالأوضاع والقوانين الجاهلية[١]؛ لأنَّ الحكم القائم علىٰ الصلح يكون بمقتضىٰ ما يختاره الخصوم وما يتنازلون عنه من الحقوق فلذٰلك يرضون به دائمًا، وأما الحكم القائم علىٰ الإلزام فإنه لا يكون باختيار الأطراف وإنما هو بمقتضىٰ ما تقرره الأوضاع والقوانين التي يتحاكمون إليها؛ فلهٰذا لا يكون الرضا به تامًّا من كلا الطرفين وإن كان ملزمًا، ولو كان حكم أبي شريح قائمًا علىٰ القوانين والأوضاع الجاهلية لما قال: «فرضي كلا الفريقين» والله أعلم.

وبهٰذا يعلم أنَّ التحسين هنا عائد علىٰ ما كان يقوم به أبو شريح ﷺ من الإصلاح وتحري العدل والإنصاف، وما كان يحصل بسببه من إزالة العداوات والبغضاء وهٰذا أمر يتشوَّف إليه الشرع ويحث عليه، يقول السندي رحمه الله[٢]: «ما أحسن هذا؛ أي: الذي ذكرت، من الحكم علىٰ وجه يرضي المتخاصمين، فإنه لا يكون دائمًا علىٰ هٰذا الوجه إلَّا بكونه عدلًا». اهـ[٣]، ويقول الشيخ ابن قاسم رحمه الله[٤]: «أي: ما أحسن هٰذا الحكم بينهم، لما صار صاحب إنصاف وتحرٍ للعدل بينهم والإرضاء لهم من الجانبين، استحسنه ﷺ». اهـ[٥].

ب ـ ولا يشكل علىٰ هٰذا: أنَّ هٰذا الحكم بالصلح من أبي شريح كان قد

---

(١) يراجع: فتح المجيد (٢/ ٧١٨)، حاشية كتاب التوحيد ص(٣١٧)، القول المفيد (٣/ ٢١).

(٢) محمَّد حياة بن إبراهيم السندي المدني، عالم بالحديث، مولده في السند وإقامته ووفاته بالمدينة النبوية، له عدة تصانيف منها حاشية علىٰ سنن النسائي، توفي سنة (١١٦٣هـ). انظر: الأعلام (٦/ ١١١).

(٣) حاشية السندي عن سنن النسائي (٨/ ٢٢٧).

(٤) عبد الرَّحمٰن بن محمَّد بن قاسم من العلماء المعاصرين، اهتم بجمع رسائل شيخ الإسلام فطبعت في (٣٥) مجلدًا بمساعدة ابنه الشيخ محمَّد فكان هٰذا أعظم آثاره، وقد سافر من أجل البحث عنها إلىٰ بلاد كثيرة، واهتم كذٰلك بجمع رسائل أئمة الدعوة في نجد فجمعها في كتابه «الدرر السنية» وطبعت في (١٦) مجلدًا في طبعتها الثانية، توفي سنة (١٣٩٣هـ). انظر: الأعلام (٣/ ٣٣٦)، وترجم له ابنه في مقدمة فتاوىٰ ابن تيمية.

(٥) حاشية كتاب التوحيد ص(٣١٨)، وانظر: تيسير العزيز الحميد ص(٤٦٥) والقول المفيد (٣/ ٢١).

صدر منه في الجاهلية قبل أن يسلم[١]، وهو يعني: أنه قد يستأنس في صلحه بشيء من أوضاع الجاهلية وأحكامها.

لأنَّ تحسين النَّبي ﷺ لفعله كان علىٰ الجملة، إذ الصلح وفض النزاع أمر حث عليه الشرع، وما كان من أبي شريح هو من جملة المحاسن التي كانت في الجاهلية، وإن لم تكن تخلو من دَخَن، فلما جاء الإسلام هذبها وأصلحها فخرجت بيضاء نقية، فلا يلزم من هٰذا إقرار الاعتماد علىٰ غير الشرع ـ بعد وروده ـ في الحكم والإصلاح بين النَّاس، كما في أحكام القبائل والعشائر، أو هيئات التحكيم، ونحو ذلك.

يقول الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمٰن رحمه الله[٢]: «وأما قوله لأبي شريح، فليس فيه ما يدل علىٰ تحسين الباطل، والحكم به، بل ذكَروا وجوهًا في معنىٰ ذٰلك كلها تفيد البعد والتحريم لمثل فعل البوادي[٣]. ومن أحسن ما قيل: إنَّ هٰذا تحسين لفعل صدر في الجاهلية قبل ظهور الشرائع الإسلامية، فلما جاء الشرع أبطل ذٰلك، وإذا جاء نهر الله بطل نهر معقل». اهـ[٤].

فلا شكَّ أنه ليس في هٰذا تسويغ لما يحكم به من يخالف شرع الله وحكمه، وهو بعيد كل البعد عن التذرع باسم الصلح إلىٰ الحكم بغير شرع الله، سواء حكم برأيه وهواه، أم اتبع في ذٰلك قواعد سلفه، أو حكم بالقوانين الوضعية؛ لأنَّ في ذٰلك كله خروجًا عن حكم الله ورسوله إلىٰ ما يخالفه، ومناقضةً لأصل من أصول الدين، وقد قال الله تعالىٰ: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٥٠﴾﴾ [المائدة: ٥٠]، وقال تعالىٰ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤].

---

(١) يراجع: تيسير العزيز الحميد ص(٤٦٥)، وذكر ابن سعد في الطبقات (٦/ ٤٩)، أنَّ هٰذا الحديث كان حين قدوم وفد بني الحارث إلىٰ النَّبي ﷺ لمبايعته علىٰ الإسلام.

(٢) عبد اللطيف بن عبد الرحمٰن بن حسن بن الإمام محمّد بن عبد الوهاب، ولد سنة (١٢٢٥هـ) وقضىٰ حياته في تحصيل العلم ونشره والدفاع عن العقيدة، وكان مرجع الأئمة والنَّاس في زمانه بعد وفاة أبيه، توفي سنة (١٢٩٣هـ). انظر: علماء الدعوة ص(٤٧).

(٣) أي: في الاعتماد علىٰ غير الشرع عند التحاكم، وحكمهم بسواليفهم وسلوم آبائهم.

(٤) الدرر السنية في الأجوبة النجدية (٨/ ٣٦١)، وانظر: قرة عيون الموحدين ص(٢١٥).

فأما الصلح فقد دعا إليه الشرع، لكنه أبطل كل ما يخالفه وإن سُمي صلحًا، وشرط في إنفاذه عدم مخالفة شرع الله، قال الإمام البخاري رَحِمَهُ اللَّهُ في صحيحه: «باب إذا اصطلحوا علىٰ جَوْر فالصلح مردود» وذكر تحته حديثين:

١ ـ عن أبي هريرة وزيد بن خالد الجهني رضي الله عنهما قالا: جاء أعرابي فقال: يا رسول الله، اقض بيننا بكتاب الله، فقام خصمه فقال: صدق، اقض بيننا بكتاب الله، قال الأعرابي: إنَّ ابني كان عسيفًا علىٰ هذا، فزنىٰ بامرأته، فقالوا لي: علىٰ ابنك الرجم، ففديت ابني منه بمائة من الغنم ووليدة، ثم سألت أهل العلم فقالوا: إنما علىٰ ابنك جلد مائة وتغريب عام، فقال النَّبي ﷺ: **«لأقضين بينكما بكتاب الله؛ أما الوليدة والغنم فرد عليك، وعلىٰ ابنك جلد مائة وتغريب عام، وأما أنت يا أنيس ـ لرجل ـ فاغدُ علىٰ امرأة هٰذا فارجمها، فغدا أنيس فرجمها»**.

٢ ـ عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: **«مَنْ أحدث في أمرنا هٰذا ما ليس فيه فهو رد»**.

وقال الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ اللَّهُ عند الحديث الأول: «الغرض منه هنا قوله في الحديث: **«الوليدة والغنم رد عليك»**؛ لأنَّه في معنىٰ الصلح عما وجب علىٰ العسيف من الحد، ولما كان ذٰلك لا يجوز في الشرع كان جورًا»، وقال عند الحديث الثاني: «وفيه أنَّ الصلح الفاسد منتقض، والمأخوذ عليه مستحق الرد». اهـ[١].

وفي الحديث الآخر: **«الصلح جائز بين المسلمين، إلَّا صلحًا حرَّمَ حلالًا أو أحلَّ حرامًا»**[٢].

والمقصود أنه لما كان من أسماء الله تعالىٰ «الحَكَم» كان الواجب الإيمان به وبما دلَّ عليه وتضمنه من تفرُّد الله بالتشريع وتحكيم كتابه وسنة نبيه ﷺ، وإذا كان الرجل نُهِي عن التكني بأبي الحكم لما اقتضاه حاله من إيهام مشاركة الله تعالىٰ في صفته، فكيف بمن نازع الله صفته حقيقة؟!!

---

(١) فتح الباري (٥/ ٣٠١ ـ ٣٠٣).

(٢) رواه الترمذي في سننه كتاب الأحكام (١٣٥٣)، وابن ماجه في سننه كتاب الأحكام (٢٣٥٣)، وانظر: كلام الألباني عليه في إرواء الغليل رقم (١٣٠٣، ١٤٢٠).

يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «إنَّ الله ﷻ هو الحَكَم الذي يحكم بين عباده، والحكم له وحده، وقد أنزل الله الكتب وأرسل الرسل ليحكم بينهم، فمن أطاع الرسول كان من أوليائه المتَّقين، وكانت له سعادة الدنيا والآخرة، ومن عصىٰ الرسول كان من أهل الشقاء والعذاب، قال تعالىٰ: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٢١٣﴾﴾ [البقرة: ٢١٣].

وقال يوسف: ﴿يَٰصَٰحِبَىِ ٱلسِّجْنِ ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ ﴿٣٩﴾ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٤٠﴾﴾ [يوسف: ٣٩، ٤٠] فالحكم لله وحده، ورسله يبلغون عنه». اهـ[١].

ثالثًا: الاستدلال بتوحيد الألوهية:

إن إثبات توحيد الربوبية والأسماء والصفات لا يكفي في النجاة عند الله، بل لا بد من الإتيان بما يستلزمه من تحقيق توحيد الألوهية، فإن كون الله تعالىٰ «يستحق أن يعبد، هو بما اتَّصف به من الصفات التي تستلزم أن يكون هو المحبوب غاية الحب، المخضوع له غاية الخضوع، والعبادة تتضمن غاية الحب بغاية الذل»[٢]، فتوحيد الألوهية هو الغاية التي لأجلها خلق الخلق وأرسلت الرسل وأنزلت الكتب، وعليه تُبْنىٰ الشريعة والأحكام التي تساس بها الحياة، وهو دليل صدق الاعتقاد وصحته في الربوبية والأسماء والصفات، والإخلال به إخلال بتوحيد الربوبية والأسماء والصفات، وعلامة علىٰ عدم الإقرار بهما الإقرار التام، وإبطال للانتفاع بصحيح الاعتقاد فيهما عند الله تعالىٰ.

وهٰذه مسألة عظيمة، قد كان الخطأ فيها سببًا لوقوع صور من الشرك والكفر بالله وبدينه، من دعاء غير الله والتقرب إلىٰ غيره تقرب العبادة، والحكم والتحاكم بغير شرعه، إلخ، مع اعتقاد عدم مناقضة ذٰلك للتوحيد؛ لأنّهم ظنوا أنَّ

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٣٥/ ٣٦١ ـ ٣٦٣).

(٢) المرجع السابق (١٠/ ٢٤٩).

غاية التوحيد هو توحيد الربوبية، وأنهم إذا أثبتوا ذٰلك بالدليل فقد أثبتوا غاية التوحيد، ففسروا «الإلٰه» بأنه القادر علىٰ الاختراع[١]، وعلىٰ هٰذا فإنّ تفسير «لا إلٰه إلَّا الله» عندهم هو: لا خالق إلَّا الله، وقالوا: إنّ التوحيد هو اعتقاد أنّ الله واحد في ذاته لا قسيم له، واحد في صفاته لا شبيه له، واحد في أفعاله لا شريك له[٢]، وبنوا علىٰ ذٰلك أنَّ مناط الشرك منحصر في مخالفة هٰذا الاعتقاد، فاعتقاد أنَّ لأحدٍ أن يخلق ويوجد غير الله هو الشرك فحسب، كما قال بعضهم: «إنه لا يكفر المستغيث إلَّا إذا اعتقد الخلق والإيجاد لغير الله»[٣]، وقال الآخر: «إنما يكون الدعاء عبادة إذا كان لله، أو لمن يعتقد الداعي أنَّ للمدعو صفة من صفات الربوبية»، ويقرر أنَّ «العبادة في اصطلاح الشرع هي غاية التذلل والخضوع لمن يعتقد له الخاضع بعض صفات الربوبية»[٤].

يقول الإمام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «وليس المراد بالتوحيد مجرد توحيد الربوبية، وهو اعتقاد أنَّ الله وحده خلق العالم، كما يظن ذٰلك من يظنه من أهل الكلام والتصوف، ويظن هٰؤلاء أنهم إذا أثبتوا ذٰلك بالدليل فقد أثبتوا غاية التوحيد، ويظن هٰؤلاء أنهم إذا شهدوا هٰذا وفَنَوْا فيه فقد فَنَوْا في غاية التوحيد. وكثير من أهل الكلام يقول: التوحيد له ثلاثة معانٍ، وهي: واحد في ذاته لا قسيم له، أو لا جزء له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له، وهٰذا المعنىٰ الذي تتناوله هذه العبارة فيه ما يوافق ما جاء به الرسول ﷺ، وفيه ما يخالف ما جاء به الرسول، بل التوحيد الذي أَمَرَ به أمرٌ يتضمن الحق الذي في هٰذا الكلام وزيادة أخرىٰ، فهٰذا من الكلام الذي لُبِّس فيه الحق بالباطل وكتم الحق، وذٰلك أنَّ الرجل لو أمر بما يستحقه الرب تعالىٰ من الصفات، ونزهه عن كل ما ينزه عنه، وأقر بأنه وحده خالق كل شيء ـ لم يكن موحدًا، بل ولا مؤمنًا حتىٰ يشهد أن لا إلٰه إلَّا الله، فيقر بأن الله وحده هو الإلٰه المستحق للعبادة،

---

(١) يراجع: كتاب أصول الدين، للبغدادي ص(١٢٣)، مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ٢٠٣).

(٢) يراجع: المسامرة شرح المسايرة، لكمال الدين بن أبي شريف ص(٤٣)، مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٩٧ ـ ١٠٢).

(٣) مفاهيم يجب أن تصحح لمحمَّد علوي مالكي ص(١٦).

(٤) التنديد بمن عدَّد التوحيد، حسن السقاف، عن القول السديد في الرَّد علىٰ من أنكر تقسيم التوحيد، د. عبد الرَّزاق البدر ص(٧٩).

ويلتزم بعبادة الله وحده لا شريك له. والإلٰه هنا بمعنىٰ المألوه المعبود الذي يستحق العبادة، ليس هو الإلٰه بمعنىٰ القادر علىٰ الخلق، فإذا فُسِّر الإلٰه بمعنىٰ القادر علىٰ الاختراع، واعتقد أنَّ هٰذا أخص وصف الإلٰه، وجعل إثبات هٰذا التوحيد هو الغاية في التوحيد، كما يفعل ذٰلك من يفعله من متكلمة الصفاتية وهو الذي ينقلونه عن أبي الحسن وأتباعه ـ لم يعرفوا حقيقة التوحيد الذي بعث الله به رسوله، فإنَّ مشركي العرب كانوا مقرِّين بأنَّ الله وحده خالق كل شيء، وكانوا مع هٰذا مشركين، قال تعالىٰ: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ [يوسف: ١٠٦] قال طائفة من السلف: تسألهم من خلق السماوات والأرض فيقولون: الله، وهم مع هٰذا يعبدون غيره، فليس كل من أقرَّ أنَّ الله رب كل شيء وخالقه يكون عابدًا له دون ما سواه، داعيًا له دون ما سواه، راجيًا له دون ما سواه، خائفًا منه دون ما سواه، يوالي فيه ويعادي فيه ويطيع رسله ويأمر بما أمر به وينهىٰ عما نهي عنه».

«ولهٰذا كان من أتباع هٰؤلاء من يسجد للشمس والقمر والكواكب ويدعوها كما يدعو الله تعالىٰ، ويصوم لها وينسك لها، ويتقرب إليها، ثم يقول: إنَّ هٰذا ليس بشرك، وإنما الشرك إذا اعتقدت أنها مدبرة لي، فإذا جعلتها سببًا وواسطة لم أكن مشركًا. ومن المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أنَّ هٰذا شرك، فهٰذا ونحوه من التوحيد الذي بعث الله به رسوله، وهم لا يدخلونه في مسمىٰ التوحيد الذي اصطلحوا عليه». اهـ[1].

والحق أنَّ هٰؤلاء لم يقروا حتىٰ بتوحيد الربوبية الإقرار التام، وإلَّا لو أنَّهم أقروا به علىٰ وجهه لاقتضىٰ ذٰلك ولا بد عدم الإخلال بتوحيد الألوهية؛ لأنَّ الربوبية تستلزم الألوهية، وأنواع التوحيد مرتبط بعضها ببعض وآخذ بعضها بحُجز بعض.

والمقصود من هٰذا كله أنَّ هٰؤلاء جعلوا التوحيد مجرَّد اعقاد فهموه، ولا يشترط معه عمل، فأخرجوا العمل عن الإيمان، وجعلوا الاعتداء علىٰ خصائص الربوبية والألوهية لا يعد اعتداءً إلَّا بالتصريح بمخالفة الاعتقاد الذي فهموه:

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٢٥ ـ ٢٢٨).

فزعموا أنَّ العبادة المصروفة لغير الله لا تعتبر عبادة وشركًا إلّا إذا كانت صريحة في اعتقاد شيء من الربوبية لمن صُرفت له، وأن تكون معلنة بالنطق، وإلَّا فليست هي عبادة تناقض التوحيد.

وأما الكلام عن صلة توحيد الألوهية باستقلال الرب بالتشريع فكما يلي:

١ - **تفسير شهادة «لا إله إلَّا الله»**: الألوهية تعني استحقاق الله لأن يفرد بالعبادة دون سواه، والإله بمعنى المعبود[1]، وكلام الأئمة من أهل السُّنَّة في هٰذا كثير مستفيض ويكتفىٰ منه بأمثلة:

---

(١) ها هنا أمر يحسن التنبيه عليه، وهو أنَّ للزمخشري عبارة في تفسير اسم «الإله» يتداولها بعض أهل السُّنَّة دون تنبيه علىٰ ما فيها، مع أنَّها عبارة منكرة مردودة، وهي قوله: «الإله يطلق علىٰ المعبود بحق وبغير الحق ثم غلب علىٰ المعبود بحق».اهـ. الكشاف (١/ ٣٦).

فقوله: ثم غلب علىٰ المعبود بحق مع ما قبله يفهم منه أنَّ هٰذا المعنىٰ ليس هو الأصل في اسم «الإله» وأنَّ الله لم يتسمَّ به إلَّا بعد أن عبده من عبده من الخلق إذ أمرهم بذلك، أو أنَّ عباده هم الذين سموه به، وهٰذا منه مبني علىٰ مذهبه - مذهب المعتزلة - في أسماء الله وصفاته من اعتبار أسماء الله أعلامًا محضة لا تتضمن صفة، وإنكار اتصاف الله بصفاته أزلًا وأبدًا.

وكلامه هٰذا باطل من وجهين:

الأول: أنَّ «الإله» اسم من أسماء الله تعالىٰ، وأسماؤه توقيفية هو الذي تسمىٰ بها، معانٍ واستحق ما تضمنته من صفات ومعانٍ قبل أن يكون أحد من خلقه، كما قال الطحاوي رَحِمَهُ اللَّهُ: «ما زال بصفاته قديمًا قبل خلقه، لم يزدد بكونهم شيئًا لم يكن قبلهم من صفته، وكما كان بصفاته أزليًا، كذٰلك لا يزال أبديًا. ليس بعد الخلق استفاد اسم الخالق، ولا بإحداث البرية استفاد اسم الباري، له معنىٰ الربوبية ولا مربوب، ومعنىٰ الخالق ولا مخلوق. وكما أنَّه محيي الموتىٰ بعدما أحيا، استحق هٰذا الاسم قبل إحيائهم كذٰلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم».اهـ، العقيدة الطحاوية ص (٨ - ٩)، وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «فهو الإله الحق ولو لم يخلق خلقه، وهو الإله الحق ولو لم يعبدوه، فهو المعبود حقًّا، الإله حقًّا، المحمود حقًّا، ولو قدِّر أن خلقه لم يعبدوه ولم يحمدوه ولم يألهوه، فهو الله الذي لا إله إلَّا هو قبل أن يخلقهم، وبعد أن خلقهم، وبعد أن يفنيهم، لم يستحدث بخلقه لهم ولا بأمره إياهم استحقاق الإلٰهية والحمد، بل الإلٰهية وحمده ومجده وغناه أوصاف ذاتية له يستحيل مفارقتها له».اهـ. مفتاح دار السعادة (٢/ ٨٧ - ٨٨).

الثاني: أنّ إطلاق لفظ «الإله والآلهة» علىٰ المعبودات الباطلة إنما هو من إشراك عابديها في أسماء الله وصفاته، كما قال تعالىٰ: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾ [يوسف: ٤٠] قال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «وذٰلك تسميتهم =

أ ـ قال ابن جرير رَحِمَهُ اللهُ: «لا إلٰه إلّا هو: لا معبود يستحق عليك إخلاص العبادة له إلّا الله». اهـ[(١)].

ب ـ وقال الوزير أبو المظفر ابن هبيرة رَحِمَهُ اللهُ[(٢)]: «لا إلٰه إلّا الله: الواجب له الإلٰهية فلا يستحقها إلّا هو». اهـ[(٣)].

ج ـ وقال الزجاج رَحِمَهُ اللهُ[(٤)]: «ومعنىٰ قولنا: «إلٰه» إنما هو الذي يستحق العبادة، وهو تعالىٰ المستحق للعبادة دون سواه». اهـ[(٥)].

د ـ وقال الزجاجي رَحِمَهُ اللهُ[(٦)]: «إلٰه، فِعال بمعنىٰ مفعول كأنه مألوه؛ أي:

= أوثانهم آلهة وأربابًا؛ شركًا منهم وتشبيهًا لها في أسمائها التي سموها بها بالله، تعالىٰ عن أن يكون له مثل أو شبيه. ﴿مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلۡطَٰنٍۚ﴾ يقول: سموها بأسماء لم يأذن لهم بتسميتها ولا وضع لهم علىٰ أنَّ تلك الأسماء أسماؤها ـ دلالة ولا حجة، ولكنها اختلاق منهم لها وافتراء». اهـ، التفسير (١٢/ ٢٢٠). فهم ـ أي: المشركون ـ سموها آلهة تبعًا لاعتقادهم أنَّ العبادة تحق لها، كما قال الجوهري رَحِمَهُ اللهُ: «الآلهة: الأصنام، سموها بذٰلك لاعتقادهم أنَّ العبادة تحق لها، وأسماؤهم تتبع اعتقاداتهم لا ما عليه الشيء في نفسه». اهـ الصحاح (٦/ ٢٢٤).

وبهٰذا يتقرر بطلان عبارة الزمخشري تلك ولله درُّ صاحب المصباح المنير، العلامة الفيومي رَحِمَهُ اللهُ حيث وفق للتعبير عن الاسم بما يليق بتعظيم الله وتعظيم أسمائه وصفاته فقال: «والإلٰه: المعبود بحق، وهو الله ﷻ، ثم استعاره المشركون لما عبدوه من دون الله تعالىٰ». اهـ، المصباح المنير ص(١٦) فتأمل قوله: «ثم استعاره المشركون. . .» إلخ، وقارنها بعبارة الزمخشري تجد في عبارة الفيومي نور التوحيد والتعظيم يتجلىٰ، وفي عبارة الزمخشري ظلمة التعطيل تتبدىٰ.

(١) تفسير ابن جرير (٧/ ٣٠٨).

(٢) أبو المظفر يحيىٰ بن محمد بن هبيرة (٤٩٩ ـ ٥٦٠هـ) الوزير العالم العادل، من كبار وزراء الدولة العباسية، وكان مكرمًا لأهل العلم، وارتفع أهل السُّنَّة به غاية الارتفاع، وكان يحضر مجلسه الفضلاء علىٰ اختلاف فنونهم. صنّف عددًا من الكتب، منها: «الإفصاح عن معاني الصحاح» شرح فيه أحاديث الصحيحين. انظر: ذيل طبقات الحنابلة، لابن رجب (١/ ٢٥١ ـ ٢٨٩).

(٣) الإفصاح عن معاني الصحاح، عن فتح المجيد (١/ ١٢٢).

(٤) إبراهيم بن محمَّد السري أبو إسحاق نحوي زمانه، كان من ندماء الخليفة العباسي المعتضد، له كتاب مصنف في أسماء الله وصفاته، مطبوع، توفي سنة (٣١١هـ). انظر: سير أعلام النبلاء (١٤/ ٣٦٠).

(٥) تفسير أسماء الله الحسنىٰ ص(٢٦).

(٦) عبد الرَّحمٰن بن إسحاق البغدادي النحوي أبو القاسم شيخ العربية في عصره وهو تلميذ =

مستحق للعبادة يعبده الخلق ويؤلهونه». اهـ[١].

هـ ـ وقال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «الإلٰه: هو المألوه، والمألوه هو الذي يستحق أن يعبد». اهـ[٢].

و ـ وقال البقاعي رَحِمَهُ اللَّهُ: «لا إله إلّا الله؛ أي: انتفىٰ انتفاءً عظيمًا أن يكون معبود بحق غير الله الملك الأعظم». اهـ[٣].

وهٰذا المعنىٰ هو الذي دلَّ عليه مثل قوله تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلْبَٰطِلُ﴾ [الحج: ٦٢]، وقوله تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ ٱلْبَٰطِلُ﴾ [لقمان: ٣٠].

٢ ـ **فإذا تبيَّن هذا**، فإنَّ العبادة التي تثبتها كلمة التوحيد لله وتنفيها عن كل ما سواه، تشمل معنىٰ التعبد والتنسك والتقرب، ومعنىٰ الطاعة. جاء في لسان العرب: «عَبَدَ اللهَ يعبده عبادة: تأله له، والتعبد التنسك، والعبادة الطاعة. وقال ابن الأنباري: فلان عابد وهو الخاضع لربه، المستسلم المنقاد لأمره». اهـ[٤].

وهٰذا المعنىٰ هو المتقرر في النصوص الشرعية، ومنها قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ۚ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٧٦﴾﴾ [المائدة: ٧٦]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ أَهَٰٓؤُلَآءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ ﴿٤٠﴾ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ أَنتَ وَلِيُّنَا مِن دُونِهِم ۖ بَلْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ ٱلْجِنَّ ۖ أَكْثَرُهُم بِهِم مُّؤْمِنُونَ ﴿٤١﴾﴾ [سبأ: ٤٠، ٤١]، ونحو ذٰلك من الآيات في هٰذا المعنىٰ، فهٰذا في التعبد والتنسك وصرف شعائر العبادة لغير الله، وفي معنىٰ الطاعة، مثل قوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا۟ ٱلشَّيْطَٰنَ ۖ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٦٠﴾﴾ [يس: ٦٠] قال غير واحد من المفسرين: عبادة الشيطان؛ أي: طاعته[٥].

= الزجاج وإليه نسبته، له كتاب اشتقاق أسماء الله، مطبوع، وله غيره، توفي سنة (٣٣٧هـ). انظر: سير أعلام النبلاء (١٥/ ٤٧٥).

(١) اشتقاق أسماء الله الحسنىٰ ص(٢٤).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (١٠/ ٢٤٩).

(٣) عن فتح المجيد (١/ ١٢٦).

(٤) (٣/ ٢٧١ ـ ٢٧٤).

(٥) يراجع: تفسير ابن جرير (٢٣/ ٢٣)، أضواء البيان (٧/ ١٧٢، ٤/ ٨٢).

ومنه حديث عدي بن حاتم رضي الله عنه حيث فسَّر النَّبي ﷺ عبادة الأحبار والرهبان بطاعتهم في معصية الله[١]. وقال أبو البختري رحمه الله[٢]: «جعل الله طاعتهم عبادتهم»[٣].

فالألوهية التي يستحقها الله دون سواه لها ركنان: إخلاص العبادة، والإفراد بالطاعة، وبذلك فسَّر شيخ الإسلام رحمه الله الإله في بعض المواضع، فقال: «الإله هو المعبود المطاع».اهـ[٤]. وهو ما يكرر تقريره علماء السُّنَّة في كل مناسبة، منهم: ابن جرير شيخ المفسرين رحمه الله في مواضع عديدة من تفسيره، منها: عند قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١]، قال في توجيه تفسير ابن عباس لقوله تعالىٰ: ﴿ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾: وحدوه: «والذي أراد ابن عباس إن شاء الله بقوله في تأويل قوله: ﴿ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾: وحدوه؛ أي: أفردوا الطاعة والعبادة لربكم دون سائر خلقه»[٥]، وقال عند قوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَجْعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢]: «نهاهم الله تعالىٰ أن يشركوا به شيئًا وأن يعبدوا غيره أو يتخذوا له ندًّا وعدلًا في الطاعة، فقال: كما لا شريك لي في خلقكم وفي رزقكم الذي أرزقكم وملكي إياكم ونعمتي التي أنعمتها عليكم، فكذلك فأفردوا لي الطاعة وأخلصوا لي العبادة، ولا تجعلوا لي شريكًا وندًّا من خلقي، فإنكم تعلمون أنَّ كل نعمة عليكم مني»[٦]، وقال عند قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾ [الفرقان: ٦٨]: «يقول تعالىٰ ذكره: والذين لا يعبدون مع الله إلٰهًا آخر فيشركون في عبادتهم إياهم، ولكنهم يخلصون له العبادة ويفردونه بالطاعة»[٧]. وقال عند قوله تعالىٰ: ﴿وَأَنِ ٱعْبُدُونِى هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ ۝٦١﴾ [يس: ٦١]: «يقول: وألم أعهد إليكم أن اعبدوني دون كل ما

(١) سبق لفظه وتخريجه ص(٧٦).

(٢) سعيد بن فيروز الطائي، من فقهاء الكوفة، ثقة في الحديث، روى عن ابن عباس وطبقته، قتل في فتنة ابن الأشعث سنة (٨٢هـ). انظر: شذرات الذهب (١/ ٩٢)، وتقريب التهذيب (٢٣٨٠).

(٣) تفسير ابن جرير (١٠/ ١١٥).

(٤) مجموع الفتاوىٰ (١٠/ ٢٩٤).

(٥) تفسير ابن جرير (١/ ١٦٠).

(٦) المرجع نفسه (١/ ١٦٣).

(٧) المرجع نفسه (١٩/ ٤٠).

سواي من الآلهة والأنداد، وإيَّاي فأطيعوا، فإنَّ إخلاص عبادتي وإفراد طاعتي ومعصية الشيطان هو الدين الصحيح والطريق المستقيم». اهـ[١].

ـ ومنهم الشيخ محمَّد بن عبد الوهاب رَحِمَهُ اللَّهُ حيث أورد بابًا في كتاب التوحيد عنوانه: «باب تفسير التوحيد وشهادة أن لا إله إلَّا الله» وذكر تحته الآيات التي تأمر بإخلاص العبادة لله وإفراده بالطاعة، وتذم المشركين الذين صرفوا ذٰلك لغير الله، فذكر قوله تعالىٰ: ﴿أُولَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ يَبۡتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلۡوَسِيلَةَ أَيُّهُمۡ أَقۡرَبُ﴾ [الإسراء: ٥٧] فهٰذا في شرك الدعاء.

وقوله تعالىٰ: ﴿وَإِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوۡمِهِۦٓ إِنَّنِي بَرَآءٞ مِّمَّا تَعۡبُدُونَ ٢٦ إِلَّا ٱلَّذِي فَطَرَنِي﴾ [الزخرف: ٢٦، ٢٧]، وقد كان أصل شرك قوم إبراهيم عبادة الكواكب والشمس والقمر[٢].

وقوله تعالىٰ: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادٗا يُحِبُّونَهُمۡ كَحُبِّ ٱللَّهِۖ﴾ [البقرة: ١٦٥]، فهٰذا في شرك المحبة والتعظيم، وذكر في شرك الطاعة قوله تعالىٰ: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١] وقال في مسائله فيما يتعلق بهذه الآية: «آية براءة بيَّن فيها أنَّ أهل الكتاب اتَّخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابًا من دون الله، وبيَّن أنهم لم يؤمروا إلَّا بأن يعبدوا إلٰهًا واحدًا، مع أنَّ تفسيرها الذي لا إشكال فيه: طاعة العلماء والعباد في معصية الله لا دعاؤهم إياهم». اهـ[٣].

٣ ـ **وهٰذا هو حقيقة دين الإسلام**، الذي بعث الله به أنبياءه ورسله، ورضيه لعباده دينًا، وأخبر أنَّ من ابتغىٰ دينًا غيره فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين. قال تعالىٰ: ﴿إِذۡ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسۡلِمۡۖ قَالَ أَسۡلَمۡتُ لِرَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ١٣١﴾ [البقرة: ١٣١]. يقول ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «يعني تعالىٰ ذكره بقوله: ﴿إِذۡ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسۡلِمۡۖ﴾ إذ قال له ربه: أخلص لي العبادة واخضع لي بالطاعة»[٤]. وقال تعالىٰ عن إبراهيم وإسماعيل: ﴿رَبَّنَا وَٱجۡعَلۡنَا مُسۡلِمَيۡنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةٗ مُّسۡلِمَةٗ لَّكَ وَأَرِنَا

---

(١) المرجع السابق (٢٣/٢٣).
(٢) يراجع: مجموع الفتاوىٰ (١/١٥٧).
(٣) مجموع مؤلفات الشيخ (١/ ٢٤ ـ ٢٥).
(٤) تفسير ابن جرير (١/ ٥٦٠).

مَنَاسِكَنَا﴾ الآية [البقرة: ١٢٨]. يقول ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «يعنيان بذٰلك: واجعلنا مستسلمين لأمرك، خاضعين لطاعتك، لا نشرك معك في الطاعة أحدًا سواك ولا في العبادة غيرك». اهـ[١].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «الإسلام يتضمن الاستسلام لله وحده، فمن استسلم له ولغيره كان مشركًا، ومن لم يستسلم له كان مستكبرًا عن عبادته، والمشرك والمستكبر عن عبادته كافر، والاستسلام له وحده يتضمن عبادته وحده وطاعته وحده. فهٰذا دين الإسلام الذي لا يقبل الله غيره، وذٰلك إنما يكون بأن يطاع في كل وقت بما أمر به في ذٰلك الوقت». اهـ[٢]. ولخَّص ذٰلك الشيخ محمَّد بن عبد الوهاب رَحِمَهُ اللَّهُ بقوله: «الإسلام هو الاستسلام لله بالتوحيد والانقياد له بالطاعة والبراءة من الشرك وأهله». اهـ[٣].

٤ ـ وقد كان شرك المشركين واقعًا في هذين الركنين، فبعث الله رسله للدعوة إلىٰ إفراده بهما، والأدلة علىٰ ذٰلك كثيرة جدًا، منها:

أ ـ قوله تعالىٰ: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥].

قال بعض العلماء: الأنداد هي آلهتهم التي كانوا يعبدونها من دون الله، وقال بعضهم: الأنداد هم سادتهم الذين كانوا يطيعونهم كما يطيعون الله[٤]، ولا تعارض بين القولين، بل هما من اختلاف التنوع لا اختلاف التضاد، فهو من باب التنبيه علىٰ أحد الأنواع لغرض من الأغراض، وليس هو من باب الحصر[٥]، فإنَّ المشركين قد أشركوا بالله في العبادة فعبدوا معه غيره، وأشركوا به في الطاعة فأطاعوا سادتهم وكبراءهم في عبادة الأوثان كما فعلوا مع عمرو بن لحي الخزاعي حين جلب الأصنام ودعا النَّاس إلىٰ عبادتها

(١) المرجع نفسه (١/ ٥٥٣).

(٢) مجموع الفتاوى (٣/ ٩١).

(٣) مجموع مؤلفات الشيخ (١/ ١٨٩).

(٤) يراجع: تفسير ابن جرير (٢/ ٦٦ ـ ٧٠).

(٥) يراجع: كلام شيخ الإسلام في مقدمة أصول التفسير ضمن مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ٣٣٣ ـ ٣٤٤)، حيث قرر أنَّ من عادة السلف تفسير الشيء ببعض أنواعه، ولذا كان الخلاف الذي يحصل بينهم إنما هو من باب اختلاف التنوع في الغالب.

فأطاعوه. وأطاعوهم كذلك فيما شرعوا لهم من التحليل والتحريم والعادات الباطلة والأموال الفاسدة، كما قال تعالىٰ: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ [الشورىٰ: ٢١] وقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَٰدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ﴾ [الأنعام: ١٣٧].

فكانت تلك المعبودات التي عبدوها من دون الله، وأولٰئك السادة من الرجال الذين أطاعوهم كما يطاع الله، أندادًا جعلوها مع الله.

ب ـ قوله تعالىٰ: ﴿تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٨﴾﴾ [الشعراء: ٩٧، ٩٨].

قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أي: نجعل أمركم مطاعًا كما يطاع أمر رب العالمين، وعبدناكم مع رب العالمين».اهـ[١].

ج ـ قوله تعالىٰ: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَٰهًا وَٰحِدًا لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾﴾ [التوبة: ٣١].

فهٰذه الآية تبين أنَّ أهل الكتاب وقعوا في شرك الطاعة باتخاذهم أحبارهم ورهبانهم أربابًا من دون الله يطيعونهم في التحليل والتحريم، ووقعوا في شرك العبادة باتخاذهم أنبياءهم وصالحيهم معبودين مع الله، قال الله تعالىٰ: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [التوبة: ٣٠].

وقال تعالىٰ عنهم: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ ٱللَّهِ مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [المائدة: ٦٠].

وقال ﷺ: **«لعن الله اليهود والنصارىٰ؛ اتَّخذوا قبور أنبيائهم مساجد»**[٢]، وقال عليه الصلاة والسلام: **«أولٰئك إذا مات فيهم الرَّجل الصالح بنوا علىٰ قبره**

---

(١) تفسير ابن كثير (٣/٥٤٣)، ويراجع: مجموع الفتاوىٰ (١٣/١٨ ـ ١٩)، ومفتاح دار السعادة (٢/١٢٠)، ومدارج السالكين (١/٣٣٩).

(٢) رواه البخاري في صحيحه في مواضع منها: كتاب الجنائز (١٣٣٠)، ومسلم في صحيحه، كتاب المساجد (٥٣٠).

مسجدًا ثم صوَّروا فيه تلك الصور، أولٰئك شرار الخلق عند الله»[١].

د ـ وقوله ﷺ فيما يرويه عن ربه ﷻ أنه قال: «**إنِّي خلقتُ عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرَّمت عليهم ما أحللتُ لهم، وأمرَتْهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانًا**»[٢].

وبالجملة فإنَّ المتأمل في نصوص الوحي التي تذم المشركين يجد أنَّ عامة ما عابه الله عليهم شيئان:

الأول: أنهم أشركوا بالله في عبادته ما لم ينزل به سلطانًا.

والثاني: اتباعهم أهواء الذين لا يعلمون من كبرائهم ورؤسائهم وعلمائهم وعبادهم، وعدم اتباعهم الشرع الحق[٣].

٥ ـ وإذا كان الإلٰه هو المعبود فلا يصرف لغيره شيء من العبادة، فإنَّ كونه هو المطاع؛ يعني: أن تكون طاعته هي المهيمنة، وتكون طاعة غيره تابعة لطاعته لا مستقلة، وهٰذا يعني أنَّ البشر لا يستقلون بالتشريع ولا ينبغي لهم ذٰلك، بل الإلٰه هو المستقل بالتشريع؛ لأنَّه هو المطاع مطلقًا.

والإقرار بذٰلك وحده لا يكفي حتىٰ يتبع بالعمل، وذٰلك بتحكيم شرعه والحكم به، كما أنَّ الإقرار باستحقاقه العبادة وحده لا يكفي حتىٰ يُعبد، ولذٰلك جعل الله تعالىٰ الرد إلىٰ شريعته والحكم بها والتحاكم إليها شرطًا في الإيمان، فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٞ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۝٥٩﴾ [النساء: ٥٩]، ومفهوم الآية يدل علىٰ أنَّ من لم يحكم بكتاب الله وسنة رسوله ويتحاكم إليهما فليس بمؤمن، كما قال ابن كثير رحمه الله: «دلَّ علىٰ أنَّ من لم يتحاكم في موارد النزاع إلىٰ الكتاب والسُّنَّة ولا يرجع إليهما في ذٰلك فليس مؤمنًا بالله ولا باليوم الآخر».اهـ[٤].

---

(١) رواه البخاري في صحيحه في مواضع منها، كتاب الجنائز (١٣٤١)، ومسلم في صحيحه، كتاب المساجد (٥٢٨).

(٢) رواه مسلم في صحيحه، كتاب صفة الجنة (٢٨٦٥).

(٣) يراجع: مجموع الفتاوىٰ (٤/ ١٩٥ ـ ١٩٦)، اقتضاء الصراط المستقيم (٢/ ٥٨٣، ٨٤٤ ـ ٨٤٦).

(٤) تفسير ابن كثير (١/ ٧٨٥).

وقال ابن سعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «كتاب الله وسُنة رسوله عليهما بناء الدين، ولا يستقيم الإيمان إلَّا بهما، فالرد إليهما شرط في الإيمان. فلهٰذا قال: ﴿إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ﴾، فدلَّ ذٰلك علىٰ أنَّ من لم يرد إليهما مسائل النزاع فليس بمؤمن حقيقة، بل مؤمن بالطاغوت». اهـ[١].

ولهٰذا نفىٰ الله الإيمان عمن لم يتحاكم إلىٰ شرعه ويرض بذٰلك. فقال: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ۝٦٥﴾ [النساء: ٦٥].

وأخبر سبحانه أنَّ دعوىٰ الإيمان مع إرادة التحاكم إلىٰ الطاغوت دعوىٰ بالغة من الكذب ما يحصل منه العجب[٢]، فقال تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ۝٦٠﴾ [النساء: ٦٠].

والكفر بالطاغوت ركن التوحيد الذي لا يصح إلَّا به، كما قال تعالىٰ: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ۚ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝٢٥٦﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وقال تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، وقال تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱجْتَنَبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ ۚ فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝١٧﴾ [الزمر: ١٧].

والطاغوت أنواع، إما أن يكون طاغوت عبادة أو طاغوت طاعة ومتابعة أو طاغوت حكم وتحاكم، كما قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الطاغوت يشمل كل شر كان عليه أهل الجاهلية من عبادة الأوثان والتحاكم إليها والاستنصار بها». اهـ[٣].

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الطاغوت كل ما تجاوز به العبد حدَّه، من معبود أو متبوع أو مطاع، فطاغوت كل قوم من يتحاكمون إليه غير الله ورسوله، أو يعبدونه من دون الله، أو يتبعونه علىٰ غير بصيرة من الله، أو يطيعونه فيما لا يعلمون أنه طاعة لله.

---

(١) تفسير ابن سعدي (١/ ٣٦٢).

(٢) يراجع: أضواء البيان (٤/ ٨٣)، وسيأتي الكلام عن هٰذا في الفصل الأول من الباب الثالث. انظر: ص(١٩٥).

(٣) تفسير ابن كثير (١/ ٤٦٦) عند آية البقرة (٢٥٦).

فهٰذه طواغيت العالم إذا تأملتها وتأملت أحوال النَّاس معها رأيت أكثرهم انصرفوا عن عبادة الله إلىٰ عبادة الطاغوت، وعن التحاكم إلىٰ الله وإلىٰ الرسول إلىٰ التحاكم إلىٰ الطاغوت، وعن طاعته ومتابعة رسوله إلىٰ طاعة الطاغوت ومتابعته». اهـ(١).

وقال الشيخ سليمان بن سحمان رَحِمَهُ اللَّهُ(٢) بعد أن نقل كلام ابن القيم المتقدم: «وحاصله أنَّ الطاغوت ثلاثة أنواع: طاغوت حكم، وطاغوت عبادة، وطاغوت طاعة ومتابعة». اهـ(٣).

وهٰذا الذي ذكره هٰؤلاء الأئمة مستنبط مما قد بينه الله في كتابه، فقد جاء فيما يتعلق بطاغوت العبادة قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱجْتَنَبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ﴾ [الزمر: ١٧]، وقوله تعالىٰ: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ ٱللَّهِ ۚ مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ ۚ﴾ [المائدة: ٦٠].

وجاء فيما يتعلق بطاغوت الحكم والتحاكم قوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ﴾ [النساء: ٦٠]. قال جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: وقد سئل عن الطواغيت: «كان في جهينة واحد وفي أسلم واحد وفي كل حي واحد، وهي كهان ينزل عليها الشيطان»(٤). وقال مجاهد رَحِمَهُ اللَّهُ: «الطاغوت: الشيطان في صورة إنسان يتحاكمون إليه وهو صاحب أمرهم»(٥).

وجاء فيما يتعلق بطاغوت الموالاة المتضمنة للحب والطاعة والنصرة قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ﴾ [البقرة: ٢٥٧].

---

(١) إعلام الموقعين (١/ ٨٥).

(٢) سليمان بن سحمان العسيري أصلًا، النجدي وطنًا، ولد في أبها سنة (١٢٦٧هـ)، وتتلمذ علىٰ الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرَّحمٰن. يعد من أئمة الدعوة السلفية في نجد، قضىٰ حياته في التأليف والرد، وتوفي سنة (١٣٤٩هـ). انظر: علماء نجد خلال ستة قرون (١/ ٢٧٩).

(٣) رسالة في بيان الطاغوت ووجوب اجتنابه ضمن الدرر السنية (١٠/ ٥٠٢).

(٤) سبق تخريجه ص(٩٣).

(٥) سبق تخريجه ص(٩٣).

قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أولياؤهم يعني نصراؤهم وظهراؤهم الذين يتولونهم».اهـ[(١)]. وقوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱلطَّٰغُوتِ فَقَٰتِلُوٓا۟ أَوْلِيَآءَ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ [النساء: ٧٦].

فإذا علم أنَّ هٰذا هو الطاغوت المأمور بالكفر به، فإنَّ الكفر به لا يتحقق إلَّا بإفراد الله بخصائصه دون شريك، فلا يكون أحد غيره ربًّا ولا إلٰهًا معبودًا، ولا يكون غيره مشرِّعًا وحكمًا له الأمر، ولا يكون غيره وليًّا ومطاعًا ونصيرًا، كما قال الله تعالىٰ: ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ [الأنعام: ١٤]. وقال تعالىٰ: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا﴾ [الأنعام: ١١٤]. وقال تعالىٰ: ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِى رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ١٦٤].

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الرضا بالله ربًّا أن لا يتَّخذ ربًا غير الله تعالىٰ يسكن إلىٰ تدبيره، وينزل به حوائجه، قال الله تعالىٰ: ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِى رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ١٦٤]: قال ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا: سيدًا وإلٰهًا؛ يعني: فكيف أطلب ربًّا غيره وهو رب كل شيء؟! وتفسير الرضا بالله ربًّا أن يسخط عبادة ما دونه، هٰذا هو الرضا بالله إلٰهًا، وهو من تمام الرضا بالله ربًا، فمن أعطىٰ الرضا بالله ربًّا حظه سخط عبادة ما دونه قطعًا؛ لأنَّ الرضا بتجريد ربوبيته يستلزم الرضا بتجريد عبادته، كما أنَّ العلم بتوحيد الربوبية يستلزم العلم بتوحيد الإلٰهية.

وقال في أول السورة: ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ١٤]؛ يعني: معبودًا وناصرًا ومعينًا وملجأً، وهو من الموالاة التي تتضمن الحب والطاعة. وقال في وسطها: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا﴾ [الأنعام: ١١٤]؛ أي: أفغير الله أبتغي من يحكم بيني وبينكم فنتحاكم إليه فيما اختلفنا فيه وهٰذا كتابه سيد الحكام؟! فكيف نتحاكم إلىٰ غير كتابه وقد أنزله مفصلًا مبينًا كافيًا شافيًا؟! فكثير من النَّاس يرضى بالله ربًّا ولا يبغي ربًا سواه، لكنه لا يرضى به وحده وليًّا وناصرًا، بل يوالي أولياء ظنًّا منه أنهم يقربونه إلىٰ الله وأنَّ موالاتهم كموالاة خواص الملك، وهٰذا عين الشرك، بل التوحيد أن لا يتَّخذ من دونه أولياء، والقرآن مملوء من وصف المشركين بأنهم

---

(١) تفسير ابن جرير (٣/ ٢١).

اتَّخذوا من دونه أولياء. وكثير من النَّاس يبتغي غيره حكمًا يتحاكم إليه ويخاصم إليه ويرضىٰ بحكمه.

وهٰذه المقامات الثلاث هي أركان التوحيد، أن لا يتَّخذ سواه ربًّا ولا إلٰهًا ولا غيره حكمًا». اهـ[(١)].

وقال المقريزي رَحِمَهُ اللَّهُ[(٢)]: «وقد علَّم الله ﷻ عباده كيف مباينة الشرك في توحيد الإلٰهية، وأنه تعالىٰ حقيق بإفراده وليًّا وحكمًا وربًّا، فلا ولي ولا حكم ولا رب إلَّا الله، الذي من عدل به غيره فقد أشرك في ألوهيته ولو وحَّد في ربوبيته». اهـ[(٣)].

وعلىٰ هٰذا فإنَّ توحيد الألوهية لا يصح إلَّا بالكفر بكل طاغوت، سواء كان طاغوت العبادة، أو طاغوت المحبة والنصرة والموالاة، أو طاغوت الحكم والتحاكم.

ويستوي في طاغوت الحكم والتحاكم المأمور بالكفر به أن يكون إنسانًا، كاهنًا أو ساحرًا، أو نحوه، يتحاكم إليه، ويطاع من دون الله، أو أن يكون هوىٰ النَّفس، أو أن يكون الأعراف والتقاليد والقواعد المصونة المحترمة المقدسة عند أصحابها المصادمة لدين الله، أو أن يكون الدساتير والقوانين والتشريعات المخالفة لشرع الله المستقلة عنه، ونحو ذٰلك من الأشياء والقضايا التي يكون لها سلطان علىٰ النفوس بحيث تخضع لها القلوب وتجلها وتعظمها وتسيِّر حياتها علىٰ نهجها.

والدساتير التي تستقل في أحكامها عن شرع الله ويخضع لها أصحابها ويتحاكمون إليها عند التنازع طاغوت، وهي مثل مقولة الكهان والمعظَّمين والمطاعين، التي فسر بها السلف الطاغوت المراد في قوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى

---

(١) مدارج السالكين (٢/ ١٨١ ـ ١٨٢).

(٢) أحمد بن علي المقريزي أصله من بعلبك ونسب إلىٰ حارة المقارزة فيها، مؤرخ الديار المصرية، عرض عليه قضاء القاهرة، فأبىٰ، له تآليف كثيرة زادت علىٰ مئتي مجلد كبار، أكثرها في التاريخ، وله تجريد التوحيد المفيد، قرر فيه عقيدة السلف وأكثر فيه من النقل عن ابن القيم، مات سنة (٨٤٥هـ). انظر: الأعلام (١/ ١٧٧ ـ ١٧٨).

(٣) تجريد التوحيد المفيد ص(٤٧).

ٱلطَّـٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓاْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَـٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَـٰلًۢا بَعِيدًا ﴿٦٠﴾ [النساء: ٦٠]، كما مرَّ معنا من قول جابر رضي الله عنه ومجاهد رحمه الله، والتي وصف الله إيمان المتحاكمين إليها بأنه من باب الزعم وليس علىٰ الحقيقة[1].

(١) يراجع: حقيقة الكفر بالطاغوت، د. علي العلياني ص(٥٧ ـ ٦٢)، وانظر: تفسير ابن جرير (٥/١٣٣، ١٥٢ ـ ١٥٥).

الفصل الثالث

حقيقة النفس الإنسانية ومقاصد التشريع الإلهي

الكلام هنا عن حقيقة النفس الإنسانية وما هي مفطورة عليه من الأهمية بمكان؛ لأنَّ التشريع مقصده تدبير شؤون الإنسان ورعاية مصالحه بناءً علىٰ العلم المفصل بما جُبل عليه.

لقد بيَّن الوحي المنزل من عند الله الخالق العليم أنَّ للنفس الإنسانية حقيقتين أساسيتين يقوم عليهما بقاء وجود الإنسان واستمرار معيشته:

الأولىٰ: أنَّ طبيعة النفس الإنسانية قائمة علىٰ الهم والحرث؛ أي: علىٰ الإرادة والحركة بمقتضىٰ تلك الإرادة، وذٰلك ما يعبر عنه شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ بالعلة الغائية «وهي الإرادة» والعلة الفاعلية «وهي الحركة والعمل»[1].

وهٰذا هو الذي يشير إليه قوله ﷺ: **«أحب الأسماء إلىٰ الله عبد الله وعبد الرَّحمٰن، وأصدقها حارث وهمام»**[2]، فالهمام: من الهم، وهو القاصد

(١) يراجع: مجموع الفتاوىٰ (١٠/ ١٩٤).

(٢) رواه أبو داود في سننه، كتاب الأدب (٤٩٢٩)، عون المعبود (١٣/ ٢٩٣)، والبخاري في =

المريد، والحارث: من الحرث وهو الكاسب العامل، وكون هذين الاسمين هما أصدق الأسماء لأنَّهما يعبران بصدق عن حقيقة كل إنسان، فإنَّ كل عبد متحرك بالإرادة، ويترتب علىٰ إرادته حركته وكسبه، فلا ينفك أي إنسان عن حقيقة هذين الاسمين(١).

وللهم والحرث «الإرادة والحركة» غاية ينتهي الإنسان عندها، وتلك الغاية هي تحقيق التنعم واللذة، ودفع الضرر والألم، وكل مخلوق هو فقير محتاج إلىٰ جلب ما ينفعه ودفع ما يضره، وذٰلك هو مقصود الحياة عند كل حي(٢).

الثانية: أنَّ الإنسان مفطور علىٰ الاجتماع، ولا بد له من اجتماع مع جنسه والتعايش معهم، كما قيل: الإنسان مدني بالطبع.

ولأجل هاتين الحقيقتين كانت الحاجة إلىٰ التشريع حاجة ضرورية فوق كل حاجة(٣):

١ ـ لأنَّ الإنسان محتاج في همه وحرثه إلىٰ الإصلاح، وذٰلك يكون بتعريفه بالنافع الملائم والطريق الموصلة إليه لسلوكها، وتعريفه بالضار المنافر والطريق الموصلة إليه لاجتنابها.

٢ ـ ومحتاج في الاجتماع البشري إلىٰ التشريع؛ لأنَّ الله لما خلق بني آدم خلقهم لا غنىٰ لبعضهم عن بعض، كما قال سبحانه: ﴿وَرَفَعۡنَا بَعۡضَهُمۡ فَوۡقَ بَعۡضٖ دَرَجَٰتٖ لِّيَتَّخِذَ بَعۡضُهُم بَعۡضٗا سُخۡرِيّٗاۗ﴾ [الزخرف: ٣٢]، وهٰذا يعني أنه لا بد لهم من أن يشتركوا في اجتلاب المنافع ودفع المضار؛ لأنَّ من المنافع والمضار ما لا يستقل الواحد بجلب منفعته أو دفع مضرته، فإذا كان لا بد من اشتراكهم في ذٰلك تبينت حاجتهم إلىٰ التشريع من جهة ضبط ذٰلك وأن يكون علىٰ حد محدود

= الأدب المفرد (٨١٤)، وصححه الأئمة، كشيخ الإسلام في مجموع الفتاوىٰ (٧/ ٤٣)، وجامع الرسائل (٢/ ٢٠١)، وابن القيم في زاد المعاد (٢/ ٣٣٤)، والألباني في صحيح الأدب المفرد ص(٣٠٣).

(١) يراجع: زاد المعاد (٢/ ٣٤٠).

(٢) يراجع: كلام شيخ الإسلام في مجموع الفتاوىٰ (١٤/ ٢٩٨)، جامع الرسائل (٢/ ٣٢٢)، الاستقامة (٢/ ١٤٨).

(٣) يراجع: مجموع الفتاوىٰ (١٤/ ٣٩ ـ ٤٠)، مفتاح دار السعادة (٢/ ٢).

وقضية عادلة. ذٰلك أنَّ لكل نفس رغبات وإرادات، والنفوس تختلف في قدراتها علىٰ تحقيق مراداتها، فمن النفوس من لا تدع مرادًا لها إلّا وتحققه حتى لو كان فيه ظلم لغيرها، ومنها من لا تستطيع قدرتها أن تحقق مرادها المباح لها لمزاحمة غيرها لها فيه، فكان لا بد من التشريع الذي يضمن حقوق بعضهم علىٰ بعض.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وكل بشر علىٰ وجه الأرض فلا بد له من أمر ونهي، ولا بد أن يأمر وينهىٰ، حتىٰ لو أنه وحده لكان يأمر نفسه وينهاها إما بمعروف وإما بمنكر، كما قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾ [يوسف: ٥٣] فإنَّ الأمر هو طلب الفعل وإرادته، والنَّهي طلب الترك وإرادته، ولا بد لكل حي من إرادة وطلب في نفسه يقتضي بهما فعل نفسه، ويقتضي بهما فعل غيره ـ إن أمكن ذٰلك ـ فإنَّ الإنسان حي يتحرك بالإرادة، وبنو آدم لا يعيشون إلّا باجتماع بعضهم مع بعض، وإذا اجتمع اثنان فصاعدًا فلا بد أن يكون بينهما ائتمار بأمر وتناهٍ عن أمر، فإنَّ الأمر والنَّهي من لوازم وجود بني آدم»(١). و«كل اجتماع في العالم لا بد فيه من التحالف ـ وهو الاتفاق ـ والتعاقد علىٰ ذٰلك من اثنين فصاعدًا، فإنَّ بني آدم لا يمكن عيشهم إلّا بما يشتركون فيه من جلب منفعتهم ودفع مضرتهم، فاتفاقهم علىٰ ذٰلك هو التعاقد والتحالف، ولهٰذا كان الوفاء بالعهود من الأمور التي اتَّفق أهل الأرض علىٰ إيجابها لبعضهم علىٰ بعض ـ وإن كان منهم القادر الذي لا يوفي بذٰلك ـ كما اتَّفقوا علىٰ إيجاب العدل والصدق، وإذا كان كذٰلك فالأمور التي يحتاجون إليها يحتاجون أن يوجبوها علىٰ أنفسهم، والأمور التي تضرهم يحتاجون أن يحرموها علىٰ أنفسهم، وذٰلك دينهم. وهٰذا قد يكون باطلًا فاسدًا، إذا كان فيه مضرة لهم راجحة علىٰ منفعته، وقد يكون دين حق إذا كانت منفعته خالصة أو راجحة». اهـ(٢).

وهٰذا الشعور بالحاجة إلىٰ تشريع يضمن الحقوق لأهلها مما اتَّفقت عليه البشرية جمعاء، وهو ما اصطلح علىٰ تسميته بفكرة الحق، فإنَّ كل جماعة من الجماعات «كانت تجد نفسها أمام حاجات دائمة التولد من لوازم الغذاء والكساء

---

(١) الاستقامة لابن تيمية (٢/ ٢٩٢ ـ ٢٩٤).

(٢) جامع الرسائل (٢/ ٣٠٦ ـ ٣٠٧، ٢٢٢)، وانظر: مجموع الفتاوىٰ (٢٨/ ٦٢).

والمأوىٰ، وتلك الحاجات تدفع بأصحابها إلىٰ التماس وفائها مما في أحضانِ الطبيعة أو مما في حيازة الآخرين، فتصادم الاحتياجات، وتعارض الإرادات والحريات في اكتساب ما يقوم بوفاء تلك الحاجات، كان هو الشيء الذي يشترك في الشعور به كل جماعة في كل مجتمع، وكان هٰذا هو العامل الوحيد في الشعور بضرورة وضع النظام بجانب الحاجات كي لا تطغىٰ حاجة إنسان علىٰ حاجة غيره، ولا تصطدم حريته بحرية سواه.

وليس هٰذا النظام الذي شعرت به البشرية جمعاء شعورها بالحاجة إلىٰ الغذاء والكساء في أقدم عصورها سوىٰ فكرة الحق الذي يضع حدًّا يحجز بين حاجات النَّاس أن تلتهم إحداها الأخرىٰ، ويحول بين حريات الأفراد أن تصطدم فتتهاتر وَتَنْهَار، ففكرة الحق هي النظام الذي يخط لتلك الحريات الاكتسابية مسالكها علىٰ هذه الأرض الواسعة، كي تصل كل حرية بصاحبها إلىٰ حوائجه بلا اصطدام وإن طال الطريق، مثلما تجري الكواكب في أفلاكها وطرائقها من الفضاء الواسع كما وجهها بارئها لا تحيد فلا تصطدم.

ومن ثم تواردت آراء البشر أجمعين منذ أقدم العصور علىٰ الإقرار بفكرة الحق، وَتَكَوَّنَ هٰذا الرأي العام البشري حول حرمتها، والاحتجاج بها، وإن تفاوتت عقول البشر ومداركهم وأعرافهم وحاجاتهم في تحديد جزئيات هٰذا المفهوم الكلي للحق، وتعيين مواقعه، ورسم طرقه، كما يتفاوت خضوعهم لحرمة الحق وقدسيته.

وهٰذا الاختلاف في تعيين مواقع الحقوق وفي حرمتها كان من أعظم الأسباب التي منعت البشرية أن تعيش في نعيم مطمئن بعد اتفاقهم علىٰ فكرة الحق.

وقد جاءت الشرائع الإلٰهية، وآخرها الشرع الإسلامي، بالنظم المدنية لتعيين هذه الحقوق الجزئية التي قد يخطئ ويصيب البشر في تعيينها، ولتفرض حرمتها وقدسيتها فتصلها بإرادة البارئ تعالىٰ»[1].

وإنما يمنع البشر من الإصابة المطلقة في تحديد الحقوق لأهلها ومن ثم يمنع البشر من الاستقلال بالتشريع عن خالقهم، مع الاتفاق علىٰ أنَّ الحاجة إلىٰ التشريع حاجة ضرورية فوق كل حاجة ـ ما أخبر به الخالق عمّا خُلق عليه

---

(١) المدخل إلىٰ نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي، د. مصطفىٰ الزرقا ص(١٧ ـ ١٨).

الإنسان من الظلم والجهل، كما قال تعالىٰ: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَـٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢].

والتشريع مبني علىٰ قاعدتين: قاعدة العلم المفصَّل، وقاعدة العدل المطلق، فإذا كان الأصل في الإنسان عدم العلم المفصَّل وهو الجهل، والميل إلىٰ ما يهواه من الشر وهو الظلم، فهو محتاج دائمًا إلىٰ علم مفصل يزول به جهله، وعدل مطلق ينافي ظلمه، وفيه من الضعف وضغط الشهوات والميول والنزعات وقصور العلم والعمل وحواجز الزمان والمكان ما يحجب عنه المعرفة الكاملة والإدراك الكامل لما يدور في عالم الشهادة، فضلًا عن عالم الغيب، مع كون تحصيل المنافع ودفع المضار ضرورة فطرية فيه ـ كان لا غنىٰ له عمن له الإحاطة الكاملة ومن وسع علمه كل شيء ومن حرَّم الظلم علىٰ نفسه وجعله محرَّمًا بين عباده، ليعرِّفه النافع الملائم ويعرِّفه طريقه الموصلة إليه، ويعرِّفه الضار المنافر ويعرِّفه طريقه الموصلة إليه، فإن لم يمنَّ الله عليه بالعلم المفصَّل والعدل المفصَّل، وإلَّا كان فيه من الجهل والظلم ما يخرج به عن الصراط المستقيم[1].

وإذا تقرر أنَّ الإنسان لا يستطيع الاستقلال بالتشريع ـ الذي هو الهداية إلىٰ الحق والتعريف بالمنافع والمضار ـ بسبب ما رُكِّبَ فيه من الجهل والظلم، فإنَّه لا يتعارض:

أ ـ مع ما هو معلوم من أنَّ عاقلًا لا يمكن أن يختار ما يضره علىٰ ما ينفعه!! لأنَّ وقوعه في اختيار ما يضره وسعيه في تحصيله، وفي دفع ما ينفعه والاجتهاد في الامتناع منه: سببه **الجهل**، إما في تصوره ومعرفته، أو في عدم معرفة الطريق الموصلة إلىٰ النافع، وقد يكون سببه الظلم، فإنَّه قد يحصل له العلم بالنافع لكن ما في قلبه من إرادات وشهوات يحول بينه وبين المطلوب النافع وسبيله[2]، فما فيه من داعي الظلم لنفسه يجعله يختار ما يعلم أنه يضره علىٰ ما يعلم أنه ينفعه، لطلب لذة يظنها أو دفع ألم يظنه. وما فيه من داعي الظلم لغيره يجعله لا يقصد منفعة غيره بالقصد الأول، بل لا يقصد إلَّا منفعته وإن أضرت بالآخرين ما لم يمنعه مانع الدين الحق.

---

(١) يراجع: مجموع الفتاوىٰ (١٤/٣٨) و(١/ ٢١ ـ ٢٢).

(٢) يراجع: مجموع الفتاوىٰ (٤/ ٣١ ـ ٣٢)، جامع الرسائل (٢/٢٠٢) وما بعدها.

يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ: «فالنفس فيها داعي الظلم لغيرها، بالعلو عليه والحسد له والتعدي عليه في حقه، وفيها داعي الظلم لنفسها بتناول الشهوات القبيحة كالزنا وأكل الخبائث، فهي قد تظلم من لا يظلمها وتؤثر هذه الشهوات وإن لم يفعلها غيرها، فإذا رأت نظراءها قد ظلموا أو تناولوا هذه الشهوات صار داعي هذه الشهوات أو الظلم فيها أعظم بكثير». اهـ[1].

ولهٰذا قال الله تعالىٰ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥]، وهٰذا يعني أنَّ كل حكم وتشريع غير حكم الله وتشريعه ظلم وجور أبدًا، فإذا كان غير قادر علىٰ تحصيل مصلحته ولا هو عالم بها أو مريد لها علىٰ الوجه التام فمن باب الأولىٰ أن لا يعلم مصلحة غيره، وأن لا يريدها، فكيف يشرع إذن؟!.

ب ـ ولا يعارض هٰذا ـ أيضًا ـ كون الإنسان قد وهب الفطرة والعقل، فهما يقودانه إلىٰ التمييز بين النافع والضار، والحسن والقبيح، وإلىٰ ما يقيم به أمور حياته. فإنَّ قوة العقل وقوة الفطرة لا يتحقق بهما اليقين في الإدراك التام لكل الحقائق، فإنَّ هناك من الحقائق ما لا يقع في متناول الإدراك العقلي ولا في متناول الإحساس الفطري، فيظل الإنسان معهما بحاجة إلىٰ هداية الشرع الإلٰهي الذي يكمل فطرته.

يوضح ذٰلك ما يلي:

أولًا: أنَّ دلالة الفطرة علىٰ المنافع والمضار والمصالح والمفاسد دلالة إجمالية وليست تفصيلية، قال الله تعالىٰ: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ [النحل: ٧٨].

ثانيًا: أنَّ الفطرة قد تنحرف ويطرأ عليها الفساد، وإذا كان يحدث لها ذٰلك لم يعد يوثق بالاعتماد عليها في الدلالة علىٰ المصالح والمفاسد والمضار والمنافع.

يقول النَّبي ﷺ: **«ما من مولود إلَّا ويولد علىٰ الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»**[2].

---

(١) الاستقامة (٢/٢٤٨).

(٢) سبق تخريجه ص(١٠).

وقال عليه الصلاة والسلام فيما يرويه عن ربه ﷻ: **«إنِّي خلقتُ عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانًا»**(١).

وهٰذا الفساد والانحراف الذي يطرأ علىٰ الفطرة ـ كما أثبته الحديثان ـ لا يتعارض مع قوله تعالىٰ: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ [الروم: ٣٠]؛ لأنَّ معنىٰ التبديل المنفي في الآية ظن أنه يمكن أن يخلقوا علىٰ غير الفطرة، أو أنه يمكنهم انتزاع هٰذه الفطرة أو تبديلها بالكلية. وإنما الفساد حادث وطارئ عليها مع كونها باقية. «وحينئذٍ فيقال: المراد ما خلقهم عليه من الفطرة لا تبديل له، فلا يخلقون علىٰ غير الفطرة؛ لا يقع هٰذا قط. والمعنى: أنَّ الخلق لا يتبدل فيخلقوا علىٰ غير الفطرة، ولم يرد بذٰلك أنَّ الفطرة لا تتغير بعد الخلق، بل نفس الحديث يبين أنَّها تتغير، ولهٰذا شبهها بالبهيمة التي تولد جمعاء ثم تجدع، ولا تولد ـ قط ـ بهيمة مخصية ولا مجدوعة. وقد قال تعالىٰ عن الشيطان: ﴿وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَـٰمِ﴾ [النساء: ١١٩]، فالله تعالىٰ أقدر الخلقَ علىٰ أن يغيروا ما خلقهم عليه بقدرته ومشيئته، وأما تبديل الخلق بأن يخلقوا علىٰ غير تلك الفطرة فهٰذا لا يقدر عليه إلَّا الله، والله لا يفعله، كما قال: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾، ولم يقل: لا تغيير، فإنَّ تبديل الشيء يكون بذهابه وحصول بدله، فلا يكون خلق بدل هٰذا الخلق». اهـ(٢).

ثالثًا: أنَّ من الأفعال ما يجتمع فيه مصلحة ومفسدة وحسن وقبح، باختلاف أحوالها وأحوال فاعليها، فقد تكون نافعة في وقت دون وقت، أو لشخص دون شخص، فتحتاج إلىٰ الإحاطة بغاياتها وحكمها في جميع الأزمنة، والأمكنة والأحوال المختلفة، وهٰذا ما يعجز العقل والفطرة عنه؛ لأنَّ اعتماد الإنسان في الحكم علىٰ الأشياء علىٰ ما يراه من واقعه المحسوس الذي يعيشه، دون أن يتمكن من النَّظر إلىٰ ما وراء ذٰلك. يقول ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الفعل قد

---

(١) سبق تخريجه ص(١١).

(٢) أحكام أهل الذمة لابن القيم (٢/ ٥٨٢ ـ ٥٨٣)، وانظر: درء التعارض لابن تيمية (٨/ ٤٥٦) وما بعدها.

يكون مشتملًا علىٰ مصلحة ومفسدة، ولا تعلم العقول مفسدته راجحة أم مصلحته، فيتوقف العقل في ذٰلك، فتأتي الشرائع ببيان ذٰلك وتأمر براجح المصلحة، وتنهىٰ عن راجح المفسدة. وكذٰلك الفعل يكون مصلحة لشخص مفسدة لغيره، والعقل لا يدرك ذٰلك، فتأتي الشرائع ببيانه فتأمر به مَنْ هو مصلحة له، وتنهىٰ عنه مَنْ هُوَ مفسدة في حقه. وكذٰلك الفعل يكون مفسدة في الظاهر وفي ضمنه مصلحة عظيمة لا يهتدي إليها العقل، فلا يعلم إلَّا بالشرع. ويكون في الظاهر مصلحة وفي ضمنه مفسدة عظيمة لا يهتدي إليها العقل، فتجيء الشرائع ببيان ما في ضمنه من المصلحة والمفسدة الراجحة. هٰذا مع أنَّ ما يعجز العقل عن إدراكه من حسن الأفعال وقبحها ليس بدون ما يدركه من ذٰلك، فالحاجة إلىٰ الرسل ضرورية، بل هي فوق كل حاجة، فليس العالم إلىٰ شيء أحوج منهم إلىٰ المرسلين صلوات الله عليهم أجمعين». اهـ[(١)].

وحتىٰ حكم الإنسان علىٰ ما يمكن أن يدركه: احتمال خطئه فيه كاحتمال صوابه، وفي هٰذا يقول أحد الباحثين الغربيين: «إنَّ العلوم حقائق مختبرة، ولكنها مع ذٰلك تتأثر بخيال الإنسان وأوهامه ومدىٰ بعده عن الدقة في ملاحظاته وأوصافه واستنتاجاته، ونتائج العلوم بذٰلك تقريبية وعرضة للأخطاء المحتملة في القياس والمقارنات، ونتائجها اجتهادية وقابلة للتعديل بالإضافة والحذف وليست نهائية، وإننا لنرىٰ أنَّ العالم عندما يصل إلىٰ قانون أو نظرية يقول: إنَّ هٰذا هو ما وصلنا إليه حتىٰ الآن، ويترك الباب مفتوحًا لما يستجد من التعديلات». اهـ[(٢)].

رابعًا: وإنَّ أعظم وأوضح ما يستدل به علىٰ عظيم جهل الإنسان، وأنَّ ما فيه من فطرة التمييز بين النافع والضار، لا يكفي في استقلاله بالتشريع عن خالقه: التوحيد والشرك، فإنَّ التوحيد أعظم المصالح وأنفعها وأوضحها، والشرك أعظم المفاسد وأضرها وأوضحها، ومع ذٰلك وقع أكثر بني آدم في الشرك وانحرفوا عن التوحيد، هٰذا في الشرك الجلي فكيف بالشرك الخفي كبيره وصغيره؟!

---

(١) مفتاح دار السعادة (٢/ ١١٧).

(٢) الله يتجلىٰ في عصر العلم، لمجموعة من علماء الطبيعة الأمريكين ترجمة: د. الدمرداش سرحان ص(١٨).

وقد اعترف المنصفون من أهل القانون والتشريعات الوضعية أنّ الإنسان لا يستطيع أن يكتشف قانون حياته بنفسه دون الوحي الإلٰهي. يقول وحيد الدين خان[(١)]: «لقد وصفوا في القرن العشرين دراسة القانون بأنّها الهندسة الاجتماعية؛ أي: أنَّ خبراء القانون سيتمكنون من وضع قوانين ثابتة للإنسان كالتي يضعها المهندس لآلاته، ولكن خبراء القانون قد أخفقوا في التوصل إلىٰ معيار ما متفق عليه للقانون البشري، وقد وصل بنا الأمر في النصف الآخر لقرننا هٰذا أن طالعتنا كتب تحمل عنوانًا مثل: القانون يبحث عن نفسه!. إن علم القانون يعترف الآن بعد بحث طويل أنه ليس بإمكان الإنسان البحث عن قانون الحياة. إنَّ حدودنا البيولوجية والعقلية تقف في طريقنا بطريقة قطعية، وقد اعترف عالم القانون المعروف «جورج هوايت كروس باتون» أنَّ السبيل الوحيد للوصول إلىٰ معايير متفق عليها للقانون: هو الاعتراف بالوحي السماوي قانونًا». اهـ[(٢)].

فهٰذا اعترف بعجز الإنسان عن التشريع بسبب عائق الجهل المركب فيه. ويعترف آخر بعجز الإنسان عن التشريع بسبب عائق الظلم المركب فيه، وهو من أكبر الفلاسفة المعاصرين الذي كوَّن مدرسة حملت اسمه وفكره، هو الفيلسوف الألماني كانتْ[(٣)]، إذ أعلنها صريحة في حيرة يائسة أنَّ أصعب المسائل وأعقدها إيجاد دستور عادل من وضع البشر، فهو يقول: «المشكلة الكبرىٰ للنوع الإنساني هي الوصول إلىٰ تكوين مجتمع مدني يحكمه قانون. الصعوبة التي تضعها ـ أمام الأنظار ـ فكرةُ هٰذا الواجب نفسُها هي هذه: الإنسان حيوان يحتاج إلىٰ سيد طالما كان يحيا بين بني نوعه، ذٰلك أنه من غير شك سيسيء استخدام حريته فيما

---

(١) مفكر هندي رئيس تحرير «الجمعية الأسبوعية» ومؤسس مدرسة إسلامية فكرية تقوم علىٰ مبدأ وجوب مواجهة التحديات التي يواجهها المسلمون بنفس المصطلحات والأساليب والوسائل، له عدة كتب تُرجم منها: «الدين في مواجهة العلم» وغيره. انظر: نبذة موجزة عنه كتبها مترجم كتابه «الدين في مواجهة العلم».

(٢) بحث عن وجوب تطبيق الشريعة، له، ضمن بحوث مؤتمر الفقه الإسلامي عن وجوب تطبيق الشريعة المقام بجامعة الإمام محمَّد بن سعود ص(٣٠٥).

(٣) فيلسوف ألماني، ولد سنة (١٧٢٤م) أسس المذهب النقدي في الفلسفة الحديثة، وحاول التوفيق بين الاتجاهين العقلي والحسي في الفلسفة، أهم كتبه «نقد العقل الخالص» كتب عنه د. عبد الرَّحمٰن بدوي كتاب «إمانويل كانت» وفي موسوعة الفلسفة (٢/٢٦٩ ـ ٢٩٥). وانظر: تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم (٢٠٨ ـ ٢٦٠).

يتصل بأقرانه، وإذا صحَّ أنه يريد بوصفه كائنًا عاقلًا قانونًا يضع لحريته قيودًا وحدودًا، فإنَّ ميوله الحيوانية الأنانية تقتاده إلىٰ حيث يجب أن لا يذهب، ولذا كان لا بد له من سيد يكسر من غلواء إرادته الأنانية ويحوجه إلىٰ إطاعة إرادة يعترف بها الجميع وهم أحرار، لكن أنىٰ له بهٰذا السيد؟! إنه لا يمكن أن يكون إلَّا من بني الإنسان، لكن هٰذا بدوره هو الآخر حيوان، وبالتالي في حاجة إلىٰ سيد، فليكن هٰذا السيد إذًا من يكون، لكن لا سبيل إلىٰ معرفة كيف يستطيع الإنسان أن يظفر بسيد أعلىٰ للعدالة العامة يكون هو أيضًا عادلًا، ويمكن أن يبحث عنه في شخص واحد أو في عدة أشخاص مختارين من جماعة، ذٰلك أنَّ كلًا من هٰؤلاء سيسيء دائمًا استخدام حريته إذا لم يكن ثمة أحد فوقه يحمله علىٰ الخضوع للقوانين، لكن السيد الأعلىٰ يجب أن يكون عادلًا لوجه العدالة نفسها، وأن يكون مع هٰذا إنسانًا!! ولذا فإنَّ هذه المسألة أعقد المسائل كلها، ماذا أقول؟! بل إن حلها علىٰ الوجه الكامل مستحيل، فمن هٰذا الخشب المعوج الذي من مثله صنع الإنسان لا يمكن أن نصنع شيئًا مستقيمًا، فمتىٰ يستقيم الظل والعود أعوج». اهـ[(١)].

* مقاصد التشريع الإلٰهي:

النفس الإنسانية هي موضوع الوحي كتابًا وسنة، فقد بيَّن غايتها وحكمة وجودها، ونزل لتزكيتها وهدايتها إلىٰ الطريق الحق، وتحذيرها من سبل الضلال والفساد، ولم يأت الشرع الذي نزل به الوحي غريبًا عن مطالب النفس الإنسانية وحاجاتها، بل قد جاء الشرع الإلٰهي ليكمل الفطرة التي فُطر النَّاس عليها، ولهٰذا قال الله تعالىٰ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم: ٣٠] فبيَّن أنَّ الدين الحق هو مقتضىٰ الفطرة السليمة، وأنَّ الفطرة السليمة تؤدي ولا بد إلىٰ الدين الحق، ولهٰذا فهي لا تحتاج إلىٰ الإكراه عليه، كما قال تعالىٰ: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وهٰذا يعني أنَّه لما كان الدين الحق موافقًا للفطرة السليمة، لم يكن بحاجة إلىٰ الإكراه عليه؛ لأنَّ الإكراه لا

(١) التاريخ العام، لكانتْ ترجمة: د. عبد الرَّحمٰن بدوي ضمن كتابه النقد التاريخي ص(٢٨٧ - ٢٨٨).

يقع إلَّا علىٰ ما تنفر عنه القلوب لمنافاته للحق أو لخفاء براهينه، وإنما الفطرة بحاجة إلىٰ إزالة ما يصدها عن معرفة الحق لتتبين الرشد من الغي.

يقول الشيخ ابن سعدي رَحِمَهُ اللَّهُ في كلام نفيس علىٰ هذه الآية: «هٰذا بيان لكمال هٰذا الدين الإسلامي، وأنه لكمال براهينه، واتضاح آياته وكونه هو دين العقل والعلم، ودين الفطرة والحكمة، ودين الصلاح والإصلاح، ودين الحق والرشد، فلكماله وقبول الفطرة له لا يحتاج إلىٰ الإكراه عليه؛ لأنَّ الإكراه إنما يقع علىٰ ما تنفر عنه القلوب ويتنافىٰ مع الحقيقة والحق، أو لما تخفىٰ براهينه وآياته». اهـ(١).

ولما كانت طبيعة النفس الإنسانية قائمة علىٰ الهم والحرث، وكان الإنسان مركبًا من روح وجسد ـ كان لا بد له من:

أ ـ مراد محبوب مطلوب لذاته يسد حاجة روحه ويكون منتهىٰ إرادته.

ب ـ ولا بد له من التزام ما يحبه من الحاجات، والتزام دفع ما يدفعه من المضرات، يسد به حاجة جسده، ويكون منتهىٰ سعيه وحركته.

وقد جاء الشرع الإلٰهي بهذين الأمرين علىٰ أكمل وأتم ما يكون، فجاء بالتعريف بالمعبود والعبادة، فالمعبود إلٰه واحد، والعبادة طاعته وطاعة رسله صلوات الله وسلامه عليهم. ومن لم يكن الله معبوده ومنتهىٰ حبه وإرادته، وتكن طاعته عليها مدار سعيه وحركته، فلا بد أن يكون له مراد محبوب يستعبده غير الله(٢).

ولم يجئ الشرع الإلٰهي لمجرد إقامة العدل بين النَّاس في معاملاتهم الدنيوية، كما هو مذهب طوائف من المتفلسفة ومن سلك مسلكهم ـ في القديم والحديث ـ في نظرتهم إلىٰ الشرائع والديانات والنبوات من أنَّ المراد بها مجرَّد وضع ما يحتاج إليه النَّاس في الدنيا من القانون العدلي الذي ينتظم به معاشهم، فإنَّ «هٰؤلاء المتفلسفة ـ كما يقول ابن تيمية ـ الصابئة المبتدعة من المشائين ومن سلك مسلكهم من المنتسبين إلىٰ الملل في المسلمين واليهود والنصارىٰ، يجعلون الشرائع والنواميس والديانات لوضع قانون تتم به مصلحة الحياة الدنيا، ولهٰذا لا

---

(١) تفسير ابن سعدي (١/ ٢٠٤).

(٢) يراجع: مجموع الفتاوىٰ (٢/ ٢٢٥ ـ ٢٢٦، ٢٣١) (١٠/ ١٩٦ ـ ١٩٧).

يأمرون فيها بالتوحيد، وهو عبادة الله وحده، ولا بالعمل للدار الآخرة، ولا ينهون فيها عن الشرك، بل يأمرون فيها بالعدل والصدق والوفاء بالعهد ونحو ذٰلك من الأمور التي لا تتم مصلحة الحياة الدنيا إلَّا بها، ويشرعون التأله للمخلصين والمشركين». اهـ[(١)].

وهٰذه هي الفكرة التي قامت عليها التشريعات الوضعية المعاصرة[(٢)].

وأما التشريع الإلٰهي فقد بني علىٰ مقصدين أساسيين، كان عليهما مدار الأحكام كلها، وبهما يتحقق الخير والعدل في الدنيا والآخرة، وهما:

١ ـ تحقيق العبودية لله.

٢ ـ اعتبار مصالح الدنيا بمآلاتها في الآخرة.

فأما المقصد الأول: وهو تحقيق العبودية لله، فإنَّه غاية خلق الخلق، كما قال تعالىٰ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦]. وهو الغاية التي بعث الرسل لإقامتها في حياة النَّاس وجعلها هي مدار الحياة، كما قال تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ ۖ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ ۚ فَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ۝٣٦﴾ [النحل: ٣٦]. ومعلوم أنَّ العبودية غريزة فطرية لا ينفك عنها الإنسان ذو الإرادة المتَّجهة إلىٰ مراد مطلوب تطلب منه حاجتها وتنتهي إلىٰ حبه، بالخضوع له وتعظيمه بالعبادة والطاعة، كما تقدم بيانه[(٣)]. وقد كان الشرع الإلٰهي كله في تحديد منهجها وتفصيل جوانبها وأبعادها وتحريرها من المفسدات، وكان مدار أوامره ونواهيه علىٰ تحقيقها، فهي أساس معيار الحق والباطل والصواب والخطأ والحل والحرمة.

يقول الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «المقصد من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتىٰ يكون عبدًا لله اختيارًا كما هو عبد الله اضطرارًا». اهـ[(٤)].

(١) جامع الرسائل (٢/ ٢٣٢ ـ ٢٣٣)، وانظر: مجموع الفتاوىٰ (٣/ ١١٤).
(٢) يراجع: دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، د. فوزي خليل ص(٤٨ ـ ٥٢).
(٣) ويراجع: مجموع الفتاوىٰ (١٠/ ١٩٢) وما بعدها.
(٤) الموافقات (٢/ ١٦٨).

فكل أوامر الشرع ونواهيه متجهة نحو تحقيق العبودية لله، وذٰلك أنّ كلًا من الأوامر والنواهي علىٰ درجتين:

أ ـ فالأوامر إما أن تكون أمرًا بما يحقق تلك الغاية، وإما أن تكون أمرًا بما هو كمال لتلك الغاية.

ب ـ وكذٰلك النواهي، إما أن تكون نهيًا عن مانع يمنع أصل ما خلق له الخلق، وإما أن تكون نهيًا عن مانع يمنع كمال ما خلق له الخلق.

يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «هٰذا المعنىٰ الذي خلق الله له الخلق هو أمر وجودي من باب المأمور به، ثم الأمر بعد ذٰلك بما هو كمال ما خلق له، وأما المنهي عنه، فإما مانع من أصل ما خلق له، وإما من كمال ما خلق له، ولذٰلك نهوا عن الإشراك لأنَّه مانع من الأصل، وهو ظلم في الربوبية كما قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]، ومنعوا من ظلم بعضهم بعضًا في النفوس والأموال والأعراض والأبضاع؛ لأنَّه مانع من كمال ما خلق له».اهـ[(١)].

وكل صلاح في حياة الإنسان فسببه حقيقةً تحقيق عبودية الله، ومثاله ما قاله الله تعالىٰ في شأن الصلاة: ﴿ٱتْلُ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ ﴿٤٥﴾﴾ [العنكبوت: ٤٥]. وقال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾ إِلَّا ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٢٢﴾ ٱلَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ دَآئِمُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [المعارج: ١٩ ـ ٢٣].

وكل انحراف فسببه حقيقةً نقص العبودية وضعف الإيمان، لأنَّ سببه انصراف القلب جزئيًا أو كليًا عن عبودية الله ومحبته إلىٰ محبة ما سواه، كما قال ﷺ: **«لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا ينتهب النهبة يرفع النَّاس إليه فيها أبصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن»**[(٢)].

ولأجل هٰذا الارتباط الوثيق بين تحقيق العبودية وصلاح شؤون الحياة، كان

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٢٠/١١٥ ـ ١١٦)، وانظر: النظرية الخلقية عند ابن تيمية، د. محمَّد عفيفي ص(٧١ ـ ٧٢).

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب المظالم (٢٤٧٥) واللَّفظ له، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان (٥٧).

المقصد الأساس للتشريع الإلٰهي يقوم علىٰ تحقيق عبودية الله، وكان أشمل التعاريف وأصحها لمعنىٰ العبادة: ما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ من أنها: «كل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة، فالصلاة والزكاة والصيام والحج وصدق الحديث وأداء الأمانة وبر الوالدين وصلة الأرحام والوفاء بالعهود والأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر والجهاد للكفار والمنافقين، والإحسان إلىٰ الجار واليتيم والمسكين وابن السبيل والمملوك من الآدميين والبهائم والدعاء والذكر والقراءة وأمثال ذٰلك من العبادة». اهـ[(١)].

وهٰذا بخلاف ما هو سائر في مفهوم كثير من النَّاس من حصرها في الجانب الشخصي من حياة الإنسان من خلال شعائر تعبدية محدودة، وقد أدىٰ هٰذا الفهم إلىٰ انحراف أعظم منه في تقسيم حياة المسلم قسمين: قسم للشعائر التعبدية، وقسم منفلت عن هذا، تحكمه الأهواء والأوضاع والنظم الوضعية، ويتجه إلىٰ غايات لم تأذن بها الشريعة، بل تتناقض حتىٰ مع الشعائر التعبدية ذاتها.

ومن أجل هٰذا الخلل في مفهوم العبادة الشامل، والخلل في فهم هٰذا المقصد من مقاصد التشريع الإلٰهي، قال من قال: إنَّ حق التشريع الإلٰهي ينحصر في الشعائر التعبدية دون غيرها من شؤون الحياة، كما تقدم ذكر ذٰلك[(٢)].

وأما المقصد الثاني من مقاصد التشريع الإلٰهي، وهو اعتبار مصالح الدنيا بمآلاتها في الآخرة، فإنَّ الله لم يخلق الإنسان لينتهي عند الحياة الدنيا، بل ليعبر منها إلىٰ الحياة الآخرة، وجعل الدنيا ممرًا للآخرة، فلما كان كذٰلك كان الواجب علىٰ الإنسان أن لا ينحصر همه وحرثه وإرادته وعمله وحركته في الدنيا وحدودها، ولهٰذا كان اعتبار المصالح والمفاسد والمنافع والمضار في التشريع الإلٰهي مبنيًا علىٰ أنَّ: مصالح الدنيا ليست مطلوبة لذاتها، وإنما هي وسيلة لمصالح الآخرة.

يقول الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، وذٰلك علىٰ وجه لا يختل لها به نظام، والمصالح المجتلبة شرعًا

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٠/١٤٩).

(٢) يراجع ص(٣٦) وما بعدها.

والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرىٰ، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العاديّة أو درء مفاسدها العاديّة، فإنّ الشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم حتىٰ يكونوا عبادًا لله، وهٰذا المعنىٰ إذا ثبت لا يجتمع مع فرض أن يكون وضع الشريعة علىٰ وفق أهواء النفوسن مطلب منافعها العاجلة كيف كانت، وقد قال ربنا سبحانه: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: ٧١]». اهـ[١].

ويقول ابن خلدون رَحِمَهُ ٱللَّهُ[٢]: «أحكام السياسة التي مصدرها العقل وليس الشرع إنما تطلع علىٰ مصالح الدنيا فقط، ﴿يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [الروم: ٧]. ومقصود الشارع بالنَّاس صلاح آخرتهم، فوجب بمقتضىٰ الشرائع حمل الكافة علىٰ الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم». اهـ[٣].

وعلىٰ هٰذا فإنَّ ما يأتيه الإنسان من منافع ومصالح إنما يعتبر بمآله في الآخرة، فإن أعقبت ألمًا أعظم منها أو منعت ما هو خير منها صارت مذمومة، وإذا أعانت علىٰ اللذة المستقرة ـ وهي نعيم الجنة ـ صارت محمودة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إذا عرف أنَّ لذات الدنيا ونعيمها إنما هي متاع ووسيلة إلىٰ لذات الآخرة، وكذٰلك خلقت ـ فكل لذةٍ أعانت علىٰ لذات الآخرة فهو مما أمر الله به ورسوله، ويثاب علىٰ تحصيل اللَّذة بما يؤوب إليه من لذات الآخرة التي أعانت عليها، وكل لذَّةٍ أعقبت ألمًا في الدار الآخرة أو منعت لذة الآخرة فهي محرَّمة. مثل لذات الكفار والفساق بعلوهم في الأرض وفسادهم، مثل اللذة التي تحصل بالكفر والنفاق كلذَّة الذين اتَّخذوا من دون الله أندادًا يحبونهم كحب الله، ولذة عقائدهم الفاسدة وعباداتهم المحرَّمة، ولذة عيبهم المؤمنين الصالحين، وقتل النفوس بغير حقها، والزنا والسرقة وشرب الخمر. . .

وأما اللَّذة التي لا تعقب لذة في دار القرار ولا ألمًا، ولا تمنع لذة دار

---

(١) الموافقات (٢/ ٣٧ ـ ٣٨)، وانظر: مجموع الفتاوىٰ (١٩/ ٩٩).

(٢) عبد الرٰحمٰن بن محمّد الإشبيلي المعروف بابن خلدون ولد سنة (٧٣٢هـ) بمدينة تونس ونشأ بها وطلب العلم حتىٰ برع. اشتهر بمقدمة تاريخه ويعده المعاصرون واضع علم الاجتماع الإسلامي، توفي سنة (٨٠٨هـ). انظر: شذرات الذَّهب (٧/ ٧٦).

(٣) مقدمة ابن خلدون ص(٥٦٥ ـ ٥٦٦).

القرار، فهذه لذة باطلة، إذ لا منفعة فيها ولا مضرة، وزمانها يسير ليس لتمتع النفس بها قدر، وهي لا بد أن تشغل عمَّا هو خير منها في الآخرة، وإن لم تشغل عن أصل لذة الآخرة. ولكن إذا لم يكن «في ذٰلك» مضرة راجحة لم يحرم منه ولم ينه عنه، ولكن قد يكون فعله مكروهًا؛ لأنَّه يصد عن اللَّذة المطلوبة، إذ لو اشتغل اللاهي حين لهوه بما ينفعه ويطلب له اللَّذة المقصودة كان خيرًا له». اهـ[(١)].

فهٰذان المقصدان العظيمان هما فرق ما بين التشريع الإلٰهي والتشريع الوضعي في كل زمان ومكان، وبهما يظهر أنه يمتنع علىٰ البشر التدخل في التشريع، لكن لما كانت نظرة الفكر الغربي إلىٰ التشريع بأنه لمجرد ضبط نظام الحياة، كما سيأتي بيانه في الباب الثاني، وتأثر بهذه النظرة من تأثر من المسلمين، كان ذٰلك أحد أهم الممهدات لدخول التشريع الوضعي إلىٰ بلاد المسلمين والإقرار به وتسويغه.

الباب الثاني

تاريخ التشريع الوضعي وفلسفته المعاصرة

الفصل الأول: مراحل التشريع الوضعي.
الفصل الثاني: فلسفة التشريع الوضعي الحديث.
الفصل الثالث: أسس التشريع الوضعي الحديث ونتائجها.

الفصل الأول

مراحل التشريع الوضعي

تمهيد:

تقدم تقرير أنَّ الاستقلال بالإرادة في تسيير شؤون الحياة هو حقيقة التشريع، والتشريع الوضعي هو الاستقلال عن الوحي الإلٰهي والاعتماد علىٰ الإرادة البشرية في إدارة شؤون الحياة، ووصفه بـ «الوضعي»؛ يعني: بشرية مصدره، حيث يستمد أحكامه من مصدر يضعه البشر أنفسهم أو يقبلون الاعتماد عليه والاعتراف به، وهٰذا في مقابل التشريع الإلٰهي الذي مصدره الإلٰه الحق والمستنِد علىٰ الوحي المنزل من عند الله تعالىٰ.

ويستوي في التشريع الوضعي أن يكون مصدره الفكر البشري البحت أو الدين الوثني أو الدين المحرف أو الأعراف والعادات والتقاليد التي يخضع لها المجتمع ويكون لها السلطان عليه، ونحو ذٰلك، طالما أنه غير معتمد علىٰ الوحي الإلٰهي، بل هو مستقل عنه قد جعل مرجعيته لغير الوحي الإلهي، ولو ادعىٰ الاستفادة منه أو جعله أحد مصادر أحكامه وتشريعاته؛ لأنَّه يضاهي التشريع الإلٰهي الذي أخص خصائصه أن يكون هو المهيمن علىٰ كل ما عداه، وهٰذا ما يقرره ابن كثير رَحِمَهُ اللهُ في بيان المراد بحكم الجاهلية في قوله تعالىٰ: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾ [المائدة: ٥٠] حيث بيَّن أنه كل ما سوىٰ شرع الله «من الآراء

والأهواء والاصطلاحات التي وضعها الرجال بلا مستند من شريعة الله»، وضرب لذلك مثالين:

١ ـ ما كان يحكم به أهل الجاهلية، وهٰذا مثال علىٰ التشريع الوضعي الذي يتَّخذه أهله دينًا يتقربون به إلىٰ معبودهم، أو يزعمون استمداده من ذلك المعبود الباطل.

٢ ـ ما كان يفعله التتار من الحكم بياسق ملكهم جنكزخان(١)، وهٰذا مثال علىٰ التشريع الوضعي الذي أراد به أهله مجرد تنظيم أمور حياتهم لا التدين به، بمعنىٰ عدم قصد التعبد به لمعبود من المعبودات وعدم ادعاء استمداده من إله معبود بالباطل، وإن كان هو في الحقيقة دينهم الذي يدينون به(٢).

والانحراف في التشريع انحراف قديم قدم الانحراف في شعائر العبادة، إذ السبب في كلا الانحرافين واحد، وهو إنكار الخالق سبحانه، إما إنكار ذاته أو إنكار أفعاله وصفاته وإنكار أن يكون له صلة تكليفية بخلقه.

ويمكن تقسيم تاريخ التشريع الوضعي في البشرية إلىٰ ثلاث مراحل رئيسة مرَّ بها، وهي:

المرحلة الأولىٰ: نسبة التشريع الوضعي إلىٰ الأديان الوضعية التي يدين بها أهلها:

كان التشريع الوضعي في الأمم القديمة ينسب إلىٰ دينها الذي تدين به، ويدَّعي واضعوه أنَّ أحكامه هي أحكام إلٰهية صادرة عن إرادة الآلهة التي يدينون لها. وهٰذا بناء علىٰ فطرة التدين التي هي غريزة طبيعية ثابتة تدعو إلىٰ الشعور بالحاجة إلىٰ الإلٰه المدبر، وتعتقد أنَّ الإلٰه هو صاحب الحق في أن يشرع لمعبوديه ما يريده، وهي فطرة في حد ذاتها سليمة، لكنها صُرفت لغير الله تبارك وتعالىٰ الإلٰه الحق، فكان هٰذا هو أعظم انحرافها.

تلك هي المرحلة التي يعتبرها مؤرخو التاريخ القانوني الصورة الأولىٰ لفكرة التشريع الوضعي، التي تتمثل في صورة حكم إلٰهي يستلهمه شخص يمتاز

---

(١) يراجع: تفسير ابن كثير عند آية المائدة (٥٠).

(٢) سيأتي توضيح أن التشريع الوضعي دين لأصحابه وإن لم ينسبوه إلىٰ معبود، في الباب الثالث ـ الفصل الثاني/ المسألة الرابعة. انظر: ص(٣٢٤).

بقدرته علىٰ الاتصال بالآلهة، إما الملك أو الكاهن أو الحاكم بحسب اختلاف الشعوب، ويعتبرونه جزءًا من الديانة التي يدينون بها.

وكان هٰذا مما توافقت عليه الشعوب، سواء عند اليونان أو الرومان أو الهنود أو البابليين أو السومريين أو الصينيين أو المصريين أو العرب[١].

وقد كان من أشهر التشريعات الوضعية التي تمثل هذه المرحلة: تشريع حمورابي في بابل، وتشريع مانو في الهند، وتشريع الفراعنة في مصر، وما كان عليه العرب قبل مبعث نبينا محمَّد ﷺ.

١ ـ **فأما تشريع حمورابي،** فقد كان البابليون يعتقدون أنَّ الملك نائب عن الآلهة في الأرض، وأنه هو الذي يستوحي منها قانون العدالة[٢]، وكان أشهر ما عرف عنهم قانون حمورابي سادس ملوك بابل وأشهرهم، وقد دونه علىٰ نصب من حجر بالكتابة المسمارية واللغة الأكادية «البابلية»، ونقش في أعلاه صورة الإلٰه شمس ـ الذي كان البابليون يعتقدون أنه ديَّان الكون الأعظم ـ وهو جالس علىٰ عرشه يملي عليه أحكام القانون[٣].

وقد جاء في مقدمته: «لما أن عهد «أنو الأعلىٰ» ملك الأنوناكي و«بل» رب السماء والأرض الذي يقرر مصير العالم، لما أن عهدا حكم بني الإنسان كلهم إلىٰ «مردوك»، ولما أن نطقا باسم بابل الأعلىٰ، وأذاعا شهرتها في جميع أنحاء العالم، وأقاما في وسطه مملكة خالدة أبد الدهر، قواعدها ثابتة ثبات السماء والأرض، في ذٰلك الوقت ناداني «أنو» و«بل» أنا حمورابي الأمير الأعلىٰ عابد الآلهة؛ لكي أنشر العدالة في العالم، وأقضي علىٰ الأشرار والآثمين، وأمنع الأقوياء أن يظلموا الضعفاء... أنا حمورابي محبوب الآلهة عندما أرسلني الإله «مردوخ» وضعت القانون والعدالة بلسان البلاد لتحقيق الخير للناس... أنا حمورابي ملك العدالة... أنا الذي أهداني الإلٰه شمس هذه القوانين». اهـ[٤].

---

(١) يراجع: تاريخ القانون، زهدي يكن ص(٧٥ ـ ٨٤)، الوسيط في تاريخ القانون والنظم القانونية، د. عبد السلام الترمانيني ص(٤٧ ـ ٥٨).

(٢) يراجع: الشرائع العراقية القديمة، د. فوزي رشيد ص(١٧)، القانون في العراق القديم، د. عامر سليمان ص(١٣١).

(٣) يراجع: الوسيط في تاريخ القانون والنظم القانونية ص(٧١).

(٤) يراجع: المرجع السابق ص(٧٣)، الشرائع العراقية القديمة ص(١١٣) وما بعدها، تاريخ القانون، زهدي يكن ص(١١٣ ـ ١١٤).

٢ ـ **تشريع مانو.** «مانو» اسمٌ كان يطلقه قدماء الهنود علىٰ الملوك السبعة المؤهلين الذين حكموا العالم، كاسم «فرعون» الذي كان يطلق علىٰ ملوك مصر القدماء.

ويعتقد الهنود أنَّ الإلٰه «براهم» أوحىٰ بهٰذا القانون إلىٰ أول ملك من الملوك السبعة، فأبلغه إلىٰ كبار الكهنة لحفظه والعمل به. وقد بقي محفوظًا لديهم يتداولونه شفهًا جيلًا بعد جيل، حتىٰ دونت قواعده باللغة السنسكريتية وهي لغة الهنود القدامىٰ، وبقي العمل به مستمرًا حتىٰ ألغي بالدستور عام (١٩٤٧م). وقام هٰذا التشريع علىٰ أساس تقسيم المجتمع الهندي إلىٰ أربع طبقات متدرجة: طبقة الكهنة البراهمة، وطبقة الأمراء والمحاربين، وطبقة التجار، وطبقة العمال، وما عدا هذه الطبقات فهم فئة المنبوذين، وهم في حكم تشريع مانو نجسون يحرم لمسهم والاتصال بهم(١).

٣ ـ **تشريع الفراعنة في مصر،** كان المصريون يعتقدون أنَّ الملوك أنفسهم آلهة مقدسة، وأنَّ الإلٰه يتجسد في شخص الملك وبذٰلك يصبح الملك إلٰهًا مقدسًا، وكانت ألوهيته تمنحه السلطة المطلقة، فهو ملك النَّاس ومالك الأرض، وهو رئيس الديانة والعبادة، وهو صاحب الأمر فله أن يأمر بما يشاء، وكل ما يأمر به فهو حق وعدل(٢). ومن هنا كان قول فرعون موسىٰ لأهل مصر الذي ذكره الله في كتابه: ﴿وَنَادَىٰ فِرْعَوْنُ فِى قَوْمِهِۦ قَالَ يَٰقَوْمِ أَلَيْسَ لِى مُلْكُ مِصْرَ وَهَٰذِهِ ٱلْأَنْهَٰرُ تَجْرِى مِن تَحْتِىٓ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٥١﴾﴾ [الزخرف: ٥١]، وقال: ﴿فَكَذَّبَ وَعَصَىٰ ﴿٢١﴾ ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَىٰ ﴿٢٢﴾ فَحَشَرَ فَنَادَىٰ ﴿٢٣﴾ فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٢٤﴾﴾ [النازعات: ٢١ ـ ٢٤]، وقال: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى﴾ [القصص: ٣٨].

وقد تعاقب علىٰ ملك مصر أسر كثيرة بلغ عددها ثلاثين أسرة، وكانت كل أسرة تضم عددًا من الملوك الذين ينتمون إليها. ثم استولىٰ الرومان علىٰ مصر

---

(١) يراجع: الوسيط في تاريخ القانون والنظم القانونية ص(٧٣ ـ ٧٩)، تاريخ أديان الهند الكبرىٰ د. أحمد شلبي، وقد ترجم هٰذا القانون إلىٰ عدة لغات أوروبية، وترجمه إلىٰ العربية الأستاذ إحسان حقي بعنوان: (منوسمرتي) وهو من مطبوعات دار اليقظة العربية.

(٢) يراجع: الوسيط في تاريخ القانون والنظم ص(٢٣٠) وما بعدها، عادات وتقاليد الشعوب د. فاضل عبد الواحد، د. عامر سليمان ص(٢١١) المسألة الاجتماعية، الأستاذ عمر الخطيب ص(٣٥).

سنة (٣١ق.م) وأصبح التشريع الروماني هو القانون الواجب التطبيق منذ سنة (٢١٢م)[(١)].

٤ ـ **تشريع العرب**: وأما العرب فقد كانوا يأخذون تشريعاتهم عن شركائهم من شياطين الإنس والجن من الكهان والكبراء والسادة، كما قال الله عنهم: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَـٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ [الشورىٰ: ٢١] وقال تعالىٰ: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥]. قال السدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ «الأنداد: هم سادتهم الذين كانوا يطيعونهم كما يطيعون الله»[(٢)]، وكانوا يعدون ذٰلك من جملة الدين، قال الله تعالىٰ: ﴿وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَـٰدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا۟ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ ۖ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا فَعَلُوهُ ۖ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١٣٧﴾﴾ [الأنعام: ١٣٧]، وغير ذٰلك مما ذمه الله عليهم وعابهم لأجله كما جاء توضيحه في سورة الأنعام وسورة الأعراف.

وقد كان هٰؤلاء الشركاء من الكهان ونحوهم أصحاب الأمر فيهم، وهم الطاغوت الذي أمرهم الله بالكفر به، كما قال تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّـٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَـٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَـٰلًۢا بَعِيدًا ﴿٦٠﴾﴾ [النساء: ٦٠]، قال جابر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: «كان في جهينة واحد، وفي أسلم واحد، وفي كل حي واحد، وهي كهان ينزل عليها الشيطان»[(٣)].

وقال مجاهد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الطاغوت: الشيطان في صورة إنسان، يتحاكمون إليه وهو صاحب أمرهم»[(٣)].

المرحلة الثانية: قطع الصلة بين التشريع الوضعي والصفة الدينية التي تحمل طابع التقديس لأحكامه، وتعتبر الآلهة هي الناطقة به:

يذكر مؤرخو التاريخ القانوني أنَّ أوَّل من أخرج القانون عن دائرته الدينية إلىٰ الدائرة المدنية هم فلاسفة اليونان، حيث صار يعتمد في وضعه وصياغته علىٰ

(١) يراجع: الوسيط في تاريخ القانون والنظم القانونية ص(٢٢٥ ـ ٢٧١).

(٢) سبق تخريجه ص(٨٤).

(٣) سبق تخريجه ص(٩٣).

ما يتعارف عليه المجتمع من الأعراف والعادات وما يقضي به العقل[١].

فقد ظهر فلاسفة اليونان واتَّجهوا إلىٰ دراسة ظواهر العالم المحسوسة. ومع أنَّه قد ظهرت مدارس كثيرة متباينة في أفكارها ونتائج دراستها إلَّا أنَّ الإطار الذي كان يحيط بأفكارهم جميعًا هو التفسير العقلي للظواهر الطبيعية لفهم طبيعة هٰذا العالم، فأخضعوا كما يقول ولْ ديورانت: «كل عقيدة ومذهب ونظام للعقل». اهـ[٢].

وكان لهم اهتمام كبير في مجال التشريع وضبط أسسه ومصادره والتأثير علىٰ وجهة سيره:

ـ فظهرت مدرسة الفلاسفة السفسطائيين، وبنَتْ أفكارها علىٰ التشكيك في كل شيء، وهزِّ الثقة في الإيمان التقليدي في نفوس النَّاس، وتبنَّوا فكرة نسبية الأخلاقيات.

ـ وظهر فلاسفة معارضون للسفسطائيين ولفكرتهم في النسبية، وحاولوا إعادة الثقة في العقل وإمكانية اكتشاف القوانين الثابتة، أمثال سقراط وأمثال أفلاطون الذي كان له دور في الانتقال بالتشريع إلىٰ هٰذه المرحلة، وبحث ذٰلك في كتابين ألَّفهما لهٰذا الغرض، هما كتاب «الجمهورية» وكتاب «حوار القوانين». وأمثال أرسطو الذي كان له دور بارز في التأسيس لهٰذه المرحلة من مراحل التشريع الوضعي، وأهم كتاب ألَّفه في هٰذا كتاب «السياسة».

ـ وظهرت المدرسة الرواقية التي ذهبت إلىٰ أنَّ هناك قانونًا طبيعيًّا يهيمن علىٰ العالم وينعكس في وعي الفرد، ومن هناك يشارك الإنسان بطبيعته في قانون له طابع عالمي.

ـ وظهرت المدرسة الأبيقورية التي أسَّسها الفيلسوف أبيقور، وقامت علىٰ الإنكار الصريح لتدخل الآلهة في شؤون العالم، والإيمان بأبدية المادة، ونادت بأنَّ التشريع يقوم علىٰ مفهوم نفعي، وأنَّ النَّاس يستطيعون أن يتحللوا منه في كل مرَّة يتبينون فيها أنَّه لم يحقق لهم ما يبتغونه من لذة[٣].

---

(١) يراجع: تاريخ القانون، زهدي يكن ص(٩٢ ـ ٩٤)، الوسيط في تاريخ القانون (٦٠ ـ ٦١)، وانظر: كتاب قصة الفلسفة اليونانية، أحمد أمين وزكي نجيب محمود.

(٢) قصة الفلسفة ص(٨).

(٣) يراجع في بيان أثر فلاسفة اليونان في هٰذه المرحلة: «تطور الفكر القانوني»، أحمد محمَّد غنيم ص(٦ ـ ٢٢).

وليس الغرض هنا دراسة هذه المناهج الفلسفية، وإنّما الغرض الإشارة إلىٰ دور الفلاسفة اليونانيين في الانتقال بالتشريع الوضعي إلىٰ هٰذه المرحلة.

وقد كان من أشهر التشريعات الوضعية التي تمثل هٰذه المرحلة:

أ ـ في أثينا (اليونان): مجموعة دراكون، ومجموعة صولون.

ب ـ وفي روما: الألواح الاثنا عشر، ومدونة جوستنيان.

١ ـ مجموعة دراكون: حين استبدت طبقة الأشراف الذين كانوا يملكون الإشراف علىٰ التشريع باسم الآلهة، ويفسرونه علىٰ ما يوافق أهواءهم ـ قام الشعب يطالب بوضع تشريع للمدينة عادل وتدوين الأعراف وسن تشريع يحفظ حقوقهم من استبداد الأشراف، فاختير لهٰذه المهمة ستة رجال، وانتهوا إلىٰ منح «دراكون» أحد أولٰئك الستة سلطان وضع الدستور وسن التشريع وأن ينشر ما جمعوه من الأعراف.

فقامت مجموعة دراكون هٰذه علىٰ جمع الأعراف والعادات وتدوينها. وقد اعتبر هٰذا التدوين للعادات التي كان يعتبرها اليونان مقدسة، خطوة كبيرة إلىٰ هٰذه المرحلة من مراحل التشريع الوضعي، حيث أصبحت تلك العادات المقدسة قوانين من وضع الإنسان يتدخل في صياغتها وتفسيرها والتنسيق بينها، وازدادت مع توالي الأيام صبغته الدنيوية وتحرره من سيطرة الدين كما يقول بعض المؤرخين[١].

وقد اشتهر تشريع دراكون هٰذا بالقسوة، حيث جعل القتل عقوبة مخالفة أكثر الأحكام التي يقضي بها التشريع، ولذا قال عنه أرسطو: «ليس فيه شيء خاص ولا خالد إلّا القوة المتناهية وتغليظ العقوبات».اهـ[٢].

٢ ـ مجموعة صولون: كان صولون من طبقة الأشراف، وكان قد طوف البلاد واطّلع علىٰ أحوال الشعوب، وعلىٰ قوانينها وعاداتها خاصة مصر، ومن ثم حين تولىٰ مقاليد الحكم في أثينا رأىٰ أنها في حاجة إلىٰ إصدار تشريع يعالج فيه أوضاعها، وقد بناه علىٰ منح الشعب حق المشاركة في السلطة التشريعية وحق المشاركة في اختيار القضاة، وبهٰذا أصبح الشعب ـ كما يقول المؤرخون ـ هو

(١) تاريخ القانون، زهدي يكن ص(٩٦ ـ ٩٧ حاشية)، الوسيط في تاريخ القانون (٨١ ـ ٨٢).

(٢) كتاب السياسة لأرسطو ص(١٧٩)، وانظر: الوسيط في تاريخ القانون ص(٨٢).

صاحب الحق في إبرام الأحكام أو نقضها أو تعديلها، فهو الذي يصنع القانون ويخضع له طائعًا مختارًا[١].

ويُعْتَبر قانون صولون هٰذا عند المؤرخين قد قفز قفزة كبيرة في هٰذه المرحلة وحقق تقدمًا في نقلةٍ كبيرة للتشريع الوضعي أكبر مما قام به دراكون في مجموعته، فقد كان صولون لا ينتسب في قانونه إلىٰ أصل ديني بل كان من صنعه تمامًا بخلاف ما فعله دراكون حيث دوّن التقاليد المقدسة وإن كان صاغها صياغة بشرية، يقول أحد المؤرِّخين: «والأمر الجوهري في تشريع صولون أنَّه قد أخرج فكرة القانون نهائيًّا من نطاقها الديني القديم إلىٰ نطاق سياسي بحت، وراعى في الصياغة القانونية التطور الاجتماعي ومبادئ القانون الطبيعي». اهـ[٢].

٣ ـ تشريع الألواح الاثني عشر: كان التشريع الروماني كغيره من التشريعات الوضعية التي كانت قبل هٰذه المرحلة، يستمد أصوله وأحكامه من القواعد والعادات الكهنوتية التي يبلغها الكهان عن الآلهة وتكون جزءًا من الديانة، فالكهان هم الذين يعلنون ما هو حق وما هو باطل، وهم وحدهم الذين يملكون معرفة القوانين الإلٰهية بحكم صلتهم المباشرة بالآلهة[٣].

ثم انتقلت الأفكار الفلسفية اليونانية إلىٰ روما، وكان لكل مدرسة من مدارس الفلسفة اليونانية من يمثلها، غير أنَّ مؤرخي القانون يعدون أبرز من أشاع الفلسفة اليونانية في روما وكان همزة الوصل بين الفكر اليوناني والفكر اللاتيني الروماني هو: «شيشرون» الذي ولد عام (١٠٦ق.م) ودرس الفلسفة والقانون وزار اليونان حيث التقىٰ بفلاسفة مختلف المدارس وتتلمذ علىٰ أساتذتها[٤]، ولم يكن ينتمي إلىٰ مدرسة من تلك المدارس، لكنه تأثر بعدد كبير منها؛ مما جعله يصوغ ما يراه من أفكار كل مدرسة وينسق بين تلك الأفكار، ويظهر ذٰلك في أهم مؤلفاته في فلسفة القانون، فقد ألَّف كتابين هما كتاب «الجمهورية» وكتاب «وفقًا للقانون»، ظهر فيهما تأثره بالمدرسة الرواقية، وتبع في تبويبه وترتيبه المنهج

---

(١) المرجع السابق ص(٨٢ ـ ٨٥).

(٢) تاريخ القانون زهدي يكن ص(٩٨ ـ ٩٩).

(٣) المرجع نفسه ص(١٠٣ حاشية).

(٤) يراجع: تطور الفكر القانوني ص(٢٣) حاشية، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، يوسف كرم (١٥) وما بعدها.

الأفلاطوني، وكان مضمون كثير من أفكار الكتابين متأثرًا بفلسفة أرسطو، وهٰكذا استطاع أن يستوعب المفاهيم الأساسية لمدارس الفلسفة اليونانية ويعبر عنها بأسلوبه وبالطريقة التي يعرفها الرومان.

واعتبر أنَّ القانون ثلاثة أشكال:

١ ـ القانون الطبيعي، والمقصود به أنَّ هناك قانونًا خالدًا هو التعبير عن العقل العالمي، يؤكده وجود وعي الإنسان ذاته، هٰذا القانون طبيعي وثابت، وهو واحد لا يخضع لأي تعديلات أو تغييرات إنسانية، وإنما دور الإنسان فيه اكتشافه عن طريق التأمل.

٢ ـ قانون الشعوب، وهو القانون الذي يستند علىٰ حاجات الشعوب، ويتنوع وفقًا لظروفها المختلفة.

٣ ـ والقانون المدني الذي يطبق لدىٰ كل شعب علىٰ حدة.

ويعتبر هٰذه الأشكال للقانون تحديدات متدرجة لمبدأ واحد، فهي غير متناقضة[١]. وقد تلقىٰ مَن بعده، ممن يسمون فقهاء الرومان، هٰذه الأفكار فأسَّسوا عليها فلسفة التشريع الوضعي حيث اعتبروه مجرَّد تعديل للقانون الطبيعي، تدفع إليه عوامل عرضية نتيجة لتغير ظروف المكان والزمان، وما تستلزمه منفعة النَّاس من وضع قواعد خاصة لهٰذه الظروف المتغيرة[٢].

وقد كان تشريع الألواح الاثني عشر التطبيق العملي لتحويل التشريع الوضعي الروماني إلىٰ مرحلته الثانية هٰذه، وقد أحدث انقلابًا في أمرين ـ كما يقول بعض مؤرخي القانون ـ:

الأول: إذاعة القانون الروماني ونشره علىٰ الجميع، وإضعاف سلطان الكهنة تمامًا.

الثاني: اصطباغه بالصبغة المدنية وتحرره من سيطرة الصبغة الدينية[٣].

وقد ظلَّ تشريع الألواح الاثني عشر مع ما أدخل عليه من تعديل وأضيف

---

(١) يراجع: المرجع نفسه ص(٢٢ ـ ٢٥)، الوسيط في تاريخ القانون ص(٦٤٧ ـ ٦٥٠).

(٢) تطور الفكر القانوني ص(٢٥)، وانظر: مدونة جوستنيان الكتاب الأول الباب الثاني فقرة (٢٢١) فقد ذكر هذه الأشكال الثلاثة للقانون التي قال بها شيشرون من قبل.

(٣) تاريخ القانون، زهدي يكن ص(١٠٤).

إليه من قوانين جديدة، أساس القانون الروماني علىٰ مدىٰ تسعة قرون[(١)].

وهو وإن كان في بدايته تدوينًا للتقاليد الدينية المقدسة عند الرومان إلّا أنّه ـ كما يقول أحد الباحثين الفرنسيين ـ خرج عن طبيعته الأولىٰ «ولم تعد طبيعة القانون وحيًا أوحت به الآلهة للأسلاف وللملوك المقدسين ولرجال الدولة الكهنة، بل تلقت لجنة الرجال العشرة التي وضعت المجموعات الجديدة سلطانها من الشعب، وأصبح مبدأ القانون منذ ذٰلك الوقت مصلحة النَّاس، وأساسه موافقة العدد الأكبر منهم». اهـ[(٢)].

وبهٰذا أصبح التشريع الروماني قابلًا للتغيير والتبديل والنقاش؛ لأنَّه أصبح عملًا إنسانيًا، وأصبحت إرادة النَّاس هي التي تسنه وهي قادرة علىٰ تغييره، وبذٰلك تقول الألواح الاثني عشر: «إنَّ ما تأمر به أصوات الشعب في النِّهاية لهو القانون». اهـ[(٣)].

وأمَّا قصة وضع هٰذا التشريع فخلاصتها: أنَّ العامة طالبت بوضع قانون يمنع استبداد الأشراف، وبعد مجادلات شديدة اتُّفق علىٰ تشكيل لجنة من عشرة رجال لوضع مجموعة للقوانين، وإيفاد ثلاثة إلىٰ بلاد اليونان للاطلاع علىٰ قانون صولون قبل أن تبدأ اللجنة عملها، ثم باشرت اللجنة عملها، وانتهت السنة المحددة وقد أتمت اللجنة وضع عشرة ألواح ولم تنه الباقي، ثم اختيرت لجنة ثانية لمدة سنة أخرىٰ لإتمام عمل اللجنة الأولىٰ، فوضعت لَوْحَيْن آخرين، وبهما أصبح مجموع الألواح التي دوّن فيها القانون اثني عشر لوحًا، ولهٰذا سمي التشريع بـ «قانون الألواح الاثني عشر»، وكان هٰذا سنة (٤٥٠ق.م)[(٤)].

٤ ـ **مدونة الإمبراطور الروماني «جوستنيان»**: قامت الإمبراطورية الرومانية بتوسيع رقعتها لتشمل سيطرتها بلادًا كثيرة، كمصر، وأجزاء من بلاد العرب، وأرمينيا، وبيزنطة، «القسطنطينية» وغيرها من البلاد، ومن الطبيعي أن تفرض قانونها علىٰ جميع البلدان التي تحت سيطرتها، إلّا أنّه حدث صراع بين القانون

---

(١) المرجع نفسه ص(١٠٥).

(٢) المدينة القديمة، فوستيل دي كولانج ص(١٤٧) وما بعدها، عن تاريخ القانون، زهدي يكن ص(١٠٨).

(٣) المرجع السابق.

(٤) يراجع: المرجع نفسه ص(١١٠)، حاشية، الوسيط في تاريخ القانون ص(٨٥ ـ ٨٩).

الروماني وقوانين وعادات البلاد المفتوحة، أدىٰ إلىٰ تسرب قوانين تلك البلاد إلىٰ القانون الروماني، فتكاثرت المبادئ وتنوعت المصادر وتضاربت الأحكام، فأدىٰ ذٰلك إلىٰ قيام محاولات من قبل أباطرة الرومان وعلمائها للتوفيق بين تلك المبادئ والأحكام وتجميع النصوص القانونية علىٰ هيئة مجموعات. إلّا أنّها كانت محاولات محدودة، حتىٰ جاء عصر الإمبراطور جوستنيان في القرن السادس الميلادي منذ سنة (٥٢٧م) فحاول الاستفادة من أعمال من سبقه، وشكل لجنة عهد إليها بجمع القوانين الرومانية علىٰ هيئة مجموعات رسمية ونشرت سنة (٥٣٣م)، وحظر شرحها والتعليق عليها، ثم تلاها ما كان يصدره من مراسيم أطلق عليها: «المراسيم الجديدة»، وهٰكذا قام بجمع تشريع روماني مبني علىٰ التشريع الروماني القديم، وحكم به إمبراطوريته[١]. واستمر العمل بهٰذه المدونة مدة ثلاثة قرون، إلّا أنّه انحسر حكمه عن البلدان التي فتحها المسلمون وحكموها بحكم الإسلام وشريعته في القرن السابع للميلاد، وأما البلاد الغربية فقد بقيت خاضعة لحكمه حتىٰ القرن التاسع الميلادي[٢]، حيث انتقل التشريع الوضعي إلىٰ مرحلته الثالثة.

المرحلة الثالثة: دور الكنيسة النصرانية في التشريع الوضعي[٣]:

ظهرت الديانة النصرانية علىٰ أرض فلسطين حيث بعث الله نبيه عيسىٰ ﷺ، وخلال قرون قليلة امتدت النصرانية وانتشرت في جزء كبير من العالم لتساهم في تغيير واضح في مسار التشريع الوضعي ومفهومه[٤].

فلقد عانت النصرانية الاضطهاد والأذىٰ منذ اللحظة الأولىٰ من دعوة المسيح عيسى عليه الصلاة والسلام علىٰ أيدي اليهود وأباطرة الرومان ملوك البلاد آنذاك، واستمر هٰذا الاضطهاد مدة تزيد علىٰ الثلاثة قرون، وفي الثلث الأوّل من القرن الرابع حدث ما لم تكن تحلم به الكنيسة النصرانية ولم يكن

---

(١) يراجع: مقدمة مدونة جوستنيان لمترجم المدونة عبد العزيز فهمي، تاريخ القانون، زهدي يكن (٣٤٧ ـ ٣٥٣).
(٢) المرجع نفسه ص(٣٥٧).
(٣) تسمىٰ الفترة التي شملتها هذه المرحلة «العصور الوسطىٰ».
(٤) يراجع: تطور الفكر القانوني ص(٢٦ ـ ٤٢).

يخطر لها علىٰ بال، ذٰلك أنَّ الإمبراطور الروماني في زمنه «قسطنطين» أعلن اعتناقه لديانة الكنيسة ودعا إلىٰ عقد مجمع مسكوني يضم كافة رجال الكنيسة في سنة (٣٢٥م) سمي مجمع نيقية نسبة إلىٰ مكان انعقاده، وأعلن علىٰ إثره أنَّ ديانة الكنيسة النصرانية هي الدين الرسمي للإمبراطورية الرومانية[١]، إلَّا أنَّ هدف «قسطنطين» من اعتناقه لها كان هدفًا دنيويًا بحتًا، فقد كان خوفه علىٰ إمبراطوريته المتضعضعة من التفكك والانحلال بسبب الصراعات الداخلية، خاصة التي كانت بين الديانتين الوثنية والنصرانية، هو الدافع الأول الذي دفعه إلىٰ اعتناقها[٢]، ولو لم يكن يعلم من رجال الكنيسة التنازل عن كثير من شريعتهم مع ما حصل من تحريف وضياع لكثير من أصولها لما أقدم علىٰ ذٰلك.

وهٰذا هو الذي دفع إلىٰ القول بأنَّ «الرابط الذي جمع الكنيسة بالإمبراطور هو رباط المصلحة الدنيوية لكلا الطرفين لا غير، وإن كانت مصلحة الإمبراطور أرجح وتنازله أرخص»[٣]، فكان الدين الذي اعتنقه الإمبراطور الروماني وأعلنه رسميًّا هو الدين المحرف لا الدين المنزل، والذي أطلق عليه «المسيحية الرسمية»[٤].

وبعد أن أصبحت ديانة الكنيسة هي الدين الرسمي للبلاد انتقلت الكنيسة إلىٰ عهد جديد يمكن تقسيمه إلىٰ فترتين بحسب المنهج الذي سلكته الكنيسة ورجالها في كل فترة للدعوة إلىٰ دينها:

الفترة الأولىٰ: قامت فيها الكنيسة علىٰ محاولة التوفيق بين العقائد الوثنية وتعاليم المسيح التي ورثوها، وكذٰلك التوفيق بين الفلسفة اليونانية والعقيدة المسيحية[٥].

يقول أحد المؤرخين الغربيين وهو يتحدث عن هٰذه الفترة: «قَبِل الدين الكاثوليكي الذي نشأ علىٰ شواطئ البحر المتوسط ذات المخيلة الواسعة بعض

---

(١) يراجع: العلمانية د. الحوالي ص(٢٩ ـ ٣٢)، تحريف رسالة المسيح عبر التاريخ، بسمة أحمد جستنية ص(١٠٧) وما بعدها.

(٢) يراجع: العلمانية ص(٦١).

(٣) المرجع نفسه.

(٤) المرجع السابق ص(٣١).

(٥) يراجع: تطور الفكر القانوني ص(٢٨).

العادات؛ لأنَّه لم يجد إلىٰ إزالتها سبيلًا، وانتهت ـ أي: الكنيسة ـ مرغمة إلىٰ قبول المساهمة، وقد طغت عليها أمواج الخرافات القديمة الجارفة». اهـ[١].

وعدَّ بعضهم هٰذا من الحكمة التي اهتدت إليها الكنيسة! إذ يقول: «إنَّ حكمة الكنيسة المسيحية هدت آباءها الأوَّلين إلىٰ قبول ما لم يستطيعوا له منعًا من قديم العادات والتقاليد والمعتقدات»[٢].

وقامت كذٰلك علىٰ التنازل عن الشريعة مقابل الانضواء تحت لوائها ولو بالاسم، «وكان أوَّل من سنَّ سنة التنازل عن الشريعة مقابل قبول العقيدة هو شاؤل «بولس»[٣]، فقد أفتىٰ بأنَّ الإغريق والمصريين والرومان الذين يقبلون المسيحية في حلٍّ من الختان وفي حلٍّ من التقيد بحرفية القانون، وبمرور الزمن أصبح هٰذا الانحراف منهجًا مقررًا اعتمدته الكنيسة بعد مجمع نيقية، ففصلت بين العقيدة والشريعة وبين الدين والدولة، وقسمت الحياة البشرية دائرتين مغلقتين:

الأولىٰ دينية من اختصاص الله ويقتصر محتواها علىٰ نظام الرهبنة والمواعظ وتشريعات طفيفة لا تتعدىٰ الأحوال الشخصية.

والأخرىٰ دنيوية من اختصاص قيصر وقانونه، ويحوي محيطها التنظيمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعلاقات الدولية ونظم الحياة العامة»[٤].

وهٰذا المنهج الذي اتَّخذته الكنيسة كان مبنيًّا علىٰ أمرين:

الأول: ما فهموه من أثر الدين في الحياة، وما تصوروه من نظرة قاصرة إلىٰ الحياة الدنيا.

الثاني: ما افتروه علىٰ المسيح من أقوال تؤيد ما هم عليه في زعمهم.

---

(١) مصير الإنسان، ليكونت دي نوي ص(٢٥٢، ٢٥٥)، عن العلمانية ص(٦٢ ـ ٦٣).

(٢) تاريخ أوروبا في العصور الوسطىٰ، فيشر (١/ ٨٠)، عن المصدر السابق ص(٦٣).

(٣) شاؤول هو الاسم العبري اليهودي وبولس هو اللفظ اليوناني المرادف للاسم العبري، كما يقول ولْ ديورانت، كان ألدَّ أعداء النصارى، وفجأة اعتنق النصرانية بناء علىٰ رؤية منامية ادَّعى فيها أنَّه رأى المسيح يلومه علىٰ اضطهاد أتباعه وأنه جعله رسوله إلىٰ الأمم للدعوة إلىٰ الدين النصراني، وقد كان له الدور الأكبر في تحريف النصرانية، بل اعتبره بعضهم المؤسس الحقيقي للنصرانية الحالية، وأنها ليست إلَّا نصرانية بولسية.
انظر: دراسة موسعة عنه في كتاب «تحريف رسالة المسيح»، بسمة جستنيه ص(١٣١ ـ ٢١١).

(٤) العلمانية ص(٦٣ ـ ٦٤).

فأمَّا نظرتهم القاصرة إلىٰ الحياة الدنيا وفهمهم القاصر لأثر الدين علىٰ الدنيا فيصفه صاحب «تاريخ أوروبا في العصور الوسطىٰ» بقوله: «إنَّ المسيحيين الأوَّلين علىٰ وجه الإطلاق لم يعمدوا إلىٰ شيء من الإصلاح في المجتمع الروماني الذي نبتوا فيه برغم ما هو معروف من تحريمهم لكثير من العادات والطقوس القديمة، ولم تكن لهم فلسفة في الدولة وأصول الحكم، ولا الإيمان بتجديد المجتمع من طريق الإنشاء والتنظيم، ولم يخطر ببال أحد منهم أنَّ في استطاعة جماعاتهم الصغيرة البعيدة عن السلطة والنفوذ أن تحدث بالسياسة الرومانية أو المجتمع الروماني شيئًا من التعديل، ذٰلك أنَّهم أيقنوا أنَّ الدنيا متاع الغرور والشرور، وتعلموا أنَّ الإنسان طريد جنة الخلد وحق عليه العذاب المقيم. وتعلموا كذٰلك أنَّ هٰذه الدنيا الغرارة لن تلبث حتىٰ تزول، وأنَّ رجعة المسيح إلىٰ الأرض سوف تملأ الدنيا عدلًا بعدما ملئت ظلمًا وجورًا وخبثًا ونقصًا يمحوه كله المسيح محوًا[1]، وإذا كان كذٰلك فما الذي يحمل المسيحي علىٰ إلغاء الرق أو الحرب أو المتاجرة في المحرمات أو الربا أو استعمال القوة الغاشمة التي ساعدت الدولة الرومانية علىٰ النهوض، ما دام ذٰلك كله مقضيًّا عليه بالزوال، وما دامت المشكلة جزاءً وفاقًا لما ارتكبه آدم من الخطيئة في جنة الخلد، ولذا رضي المسيحيون بجميع ما وجدوا من نظم لا قبل لهم بتغييرها». اهـ[2].

وأما ما افتروه علىٰ المسيح عيسىٰ ﷺ فكثير، والله قد ذكر في كتابه الكريم المنزل علىٰ محمَّد ﷺ تحريفهم لما أنزله علىٰ عيسى عليه الصلاة والسلام بما لا يحتاج إلىٰ تقرير، ومما افتروه عليه: ادعاؤهم عليه أنَّه قال: «أعطِ ما لِقَيْصر لقَيْصَر، وما لله لله» وكان هٰذا أقوىٰ وأصرح حجج الكنيسة.

لكنَّ هذه المقولة هي بلا شك ولا ريب مما لم يبعث به المسيح ﷺ ولم يقله، إذ كيف يقول هٰذا وهي تناقض الدين الذي بعث به، وبعث به إخوته من الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام، فظاهرها أمر بصريح الشرك والدعوة إلىٰ

---

(١) هٰذا في حد ذاته حق قد ثبتت به الأحاديث الصحاح عن نبينا ﷺ، لٰكن الضلال عند النصارىٰ كان فيما بنوه علىٰ هٰذا الحق من نتيجة باطلة كما سيذكره المؤلف.

(٢) (٢/١٠٩ ـ ١١٠)، عن العلمانية د. الحوالي ص(٦٤ ـ ٦٥).

إهمال الشريعة والإقرار بأحكام الطاغوت وترك إقامة الدين، والله يقول في بيان وصيته للأنبياء والرسل جميعًا وخصّ منهم بالذكر أولي العزم من الرسل ومنهم عيسىٰ ابن مريم:

﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ٱللَّهُ يَجْتَبِىٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ ﴿١٣﴾﴾ [الشورىٰ: ١٣]، وذكر الله تعالىٰ أنه بيَّن للنصارىٰ خاصة وجوب الحكم بشرعه وتحريم الحكم بغيره فقال:

﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ ٱلْإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤٧﴾﴾ [المائدة: ٤٧][١].

* نظرية الحق الإلٰهي المباشر:

ولأجل هٰذا المنهج الذي اتخذته الكنيسة النصرانية لم تُحدث أي إصلاح يتعلق بالتشريع الروماني الوضعي الذي كانت الإمبراطورية الرومانية تعمل به حتىٰ بعد اعتناقها رسميًّا دين الكنيسة، وفي ظل الكنيسة ظهرت «مدونة جوستنيان» في القرن السادس الميلادي، واستمرَّ العمل بها حتىٰ القرن التاسع الميلادي كما تقدم.

ولم تقتصر الكنيسة ورجالها علىٰ السكوت عن ذٰلك التشريع الوضعي، بل أضافت إلىٰ ذٰلك التنظير له للإقرار به! حيث نادت بـ «**نظرية الحق الإلٰهي المباشر**»، ويبدو أنَّ هٰذه النظرية قد نشأت في هٰذه الفترة، فمضمونها يوافق تمامًا المنهج الذي سارت عليه الكنيسة في هٰذه الفترة، إذ أرادت بها تبرير التشريع الوضعي الروماني وتبرير استبداد الإمبراطور.

ويذكر بعض الباحثين أنَّ هٰذه النظرية إنما هي تعديل لما كان معروفًا لدىٰ الشعوب الوثنية من اعتبار الحاكم من طبيعة الآلهة، فلم يعد الحاكم «الملك» كذٰلك في نظرية الحق الإلٰهي المباشر، ولكنه يستمد سلطته من الله، فالحاكم «الملك» إنسان يصطفيه الله ويودعه السلطة مباشرة دون واسطة، ومن ثم فهو يحكم بمقتضىٰ هٰذا الحق الإلٰهي، وما يصدره من تشريع هو تعبير عن إرادة الله،

---

(١) يراجع: المرجع السابق في تفنيد هٰذا الافتراء ص(٦٥ ـ ٦٨).

وقد ترددت هذه النظرية علىٰ ألسنة كثيرين من رجال الكنيسة في تلك الفترة[١].

بل إنَّنا لنجد الإسهامات الأولىٰ لهٰذه النظرية في كلمات «القديس بولس»، الموجهة للرومان، والتي أكَّد فيها الصبغة المقدسة للسلطة السياسية، إذ يقول: «فلتخضع كل نفسٍ للسلطات العليا، فما السلطان إلَّا الله، والسلطات القائمة في الأرض إنما هي من أمره، فمن يعصي السلطات الشرعية إنما يعصي الرَّب، ومن يعصها حلت عليه اللَّعنة، فالحكام ما وجدوا لمحاربة العلم الصالح بل لمحاربة الشر، فلا تتوجس من الحاكم خشية بل اعمل الخير تنل رضاءه، فالحاكم ليس إلَّا رسول الله للنَّاس ليعملوا الخير، إنَّ السلطان ظلٌّ الله يراعي كل شيء بأمره»[٢].

الفترة الثانية: كان من مظاهر تأثر الكنيسة الواضح بما كان قبلها من التقاليد الوثنية التي كان المجتمع يعج بها: نظام الكهنوتية.

يقول أحد الباحثين الغربيين: «بيد أنَّ مسيحية القرن الرابع الكاملة التكوين وإن احتفظت بتعاليم يسوع في الأناجيل كنواة لها، كانت في صلبها ديانة كهنوتية من طراز مألوف للنَّاس من قبل، منذ آلاف السنين». اهـ[٣].

وكان من آثار ذٰلك أن جعل رجال الكنيسة من الأسس التي بنوا عليها مبررات وجودهم التوسط بين الله والخلق، واحتكار قراءة الأناجيل وتفسيرها[٤].

وما مهزلة صكوك الغفران إلَّا إحدىٰ مظاهر العبث الكهنوتية التي كان لها الأثر البالغ في تقوية نفوذ رجال الكنيسة، حيث صار الشعب وملوكهم صنائع لرجال الكنيسة يمنون عليهم بالغفران إن رضوا ويعاقبونهم بالحرمان إن سخطوا، فزاد ذٰلك من استحكام قبضة الكنيسة مع الزمان[٥]، إضافة إلىٰ الثراء الذي حصلت

---

(١) يراجع: النظم السياسية، د. ثروت بدوي ص(١٢٥ ـ ١٢٦)، الوجيز في النظريات والأنظمة، د. عبد الحميد متولي ص(١٢٩) وما بعدها.

(٢) تطوير الفكر السياسي، جورج سباين (٢/ ٢٦٥)، عن مفهوم الحاكمية لعبد الله الزايدي (٢/ ٤٢٤ ـ ٤٢٥) رسالة دكتوراه غير منشورة.

(٣) معالم تاريخ الإنسانية، جورج ويلز (٣/ ٧٢٠)، عن العلمانية، د. الحوالي ص(٨٠).

(٤) يراجع: المرجع السابق (٧٦ ـ ٨٥).

(٥) يراجع: المرجع السابق (١١٠ ـ ١٢٠).

عليه بكل طريقة، فقد جعلها منافسًا قويًا لأصحاب الإقطاعيات وكبار الملاك[١].

واستطاعت الكنيسة أن تبني لها مؤسسة تنظيمية مركبة تركيبًا عضويًا دقيقًا من القاعدة العريضة الممتدة في كافة الأصقاع والأقاليم إلىٰ قمة الهرم المتمركزة في روما، وهٰذه الميزة أكسبتها نفوذًا مستمرًا لا يقبل المنافسة، وجذورًا عميقة يصعب اقتلاعها، ولذٰلك كان كثير من الأباطرة المتمردين علىٰ الكنيسة يفشلون دائمًا في مواجهتها ولا يلبثون أن يرتدوا صاغرين للانضواء تحت لوائها.

فلما اطمأنت الكنيسة إلىٰ أنَّ أحدًا لن يستطيع المساس بقداستها وآرائها، اشتطت في فرض هيمنتها، ووجدت الباب مفتوحًا إلىٰ طغيان لا يرحم، ساعدها علىٰ ذٰلك طبيعة الشعب الروماني الذي ألف الخضوع للقوىٰ المسيطرة فاستطاعت أن تسيطر علىٰ جميع جوانب الحياة، وأن تسيرها وفق إرادتها وهواها، لا وفق دينها الصحيح لو أرادت الإصلاح، فهيمنت علىٰ المجتمع من كل نواحيه الدينية والسياسية والاقتصادية والعلمية، وكان لها في كل جانب طغيان لا يرحم[٢].

* نظرية الحق الإلٰهي غير المباشر:

وبذٰلك حصل الصراع المزمن بين الملوك والكنيسة في حزبين متناحرين.

كان الأباطرة يضيقون ذرعًا بتدخل الكنيسة في شؤون حكمهم، وكانت الكنيسة ترىٰ أنَّ خضوع الملوك لها واجب يقتضيه مركزها الديني وسلطانها الروحي، ولم يكن مقصود الكنيسة إصلاح التشريع، وإنما كان مرادها منافسة الأباطرة، ولأجل هٰذا انتقلت إلىٰ المناداة بـ «**نظرية الحق الإلٰهي غير المباشر**» لتؤيد موقفها[٣].

جاء في البيان الذي أعلنه البابا «نقولا الأول» قوله: «إنَّ ابن الله أنشأ الكنيسة بأن جعل الرسول بطرس أول رئيس لها، وإن أساقفة روما ورثوا سلطان بطرس في تسلسل مستمر متَّصل... ولذٰلك فإنَّ البابا ممثل الله علىٰ الأرض،

---

(١) يراجع: مذاهب فكرية معاصرة ص(٧٠).

(٢) يراجع: العلمانية ص(١٢٣ ـ ١٤٣).

(٣) يراجع: النظم السياسية د. ثروت بدوي ص(١٢٨)، أصول القانون، د. حسن كيره ص(١٢٦).

يجب أن تكون له السيادة العليا والسلطان الأعظم علىٰ جميع المسيحيين حكامًا كانوا أو محكومين». اهـ[(١)].

ويوضح المقصود بهٰذه النظرية أحد الباحثين الغربيين بقوله: «إنَّ الحكَّام يتلقون السلطة من البابا، لأنَّ الله تعالىٰ مصدر كل السلطات قد خلق السلطة الدينية والسلطة الزمنية، وأودع سيفي السلطتين إلىٰ البابا باعتباره نائبًا عن صاحب الشريعة، فيكون هو صاحب الولاية العامة دينيًّا وسياسيًّا، ويحتفظ البابا لنفسه بسيف السلطة الدينية، ويخلع علىٰ الحكَّام السلطة الزمنية ويسلمهم سيفها»[(٢)].

وأما الأباطرة فقد رفعوا نظرية الحق الإلٰهي المباشر سندًا لهم في تأييد سلطانهم المطلق، التي نادىٰ بها رجال الكنيسة الأولون.

وظلَّ الطرفان في مد وجزر حتىٰ انتهىٰ الصراع إلىٰ تركيز السلطة في يد ملوك أوروبا والقضاء علىٰ سلطة الكنيسة، في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين[(٣)]؛ إذ تعتبر هذه الفترة العصر الذَّهبي لنظرية «الحق الإلٰهي المباشر»، كما يقول أحد الباحثين[(٤)]، فهٰذا الملك لويس الخامس عشر يصدر قانونًا في سنة (١٧٧٠م) يستند فيه إلىٰ حقه في التشريع المبني علىٰ نظرية الحق الإلٰهي المباشر، حيث جاء في مقدمته: «إنَّنا لم نتلق التاج إلَّا من الله، فسلطة عمل القوانين هي من اختصاصنا وحدنا، لا يشاركنا في ذٰلك أحد، ولا نخضع في عملنا لأحد». اهـ[(٥)].

وهٰكذا كانت هاتان النظريتان (نظرية الحق الإلٰهي المباشر وغير المباشر) من نتاج الفكر الديني النصراني، ويلاحظ أنَّ مؤدَّىٰ النظريتين واحد، وهو جعل حق التشريع للحكام ولزوم أمرهم وتحريم الخروج عليه؛ بحجة أنهم يمثلون الله في الأرض، وأنهم مفوضون من قِبله في حكم النَّاس.

---

(١) قصة الحضارة، ول ديورانت (١٤/ ٣٥٢)، عن العلمانية ص(١٣٥).

(٢) انظر: تاريخ الفكر السياسي، جان توشار ولويس بودان ص(٢٤٦)، ترجمة: د. علي مقلد، عن مفهوم الحاكمية للزايدي (٢/ ٤٢٢)، وانظر: (٤٢٩ ـ ٤٣٤).

(٣) يراجع: السيادة وثبات الأحكام، د. محمَّد مفتي وزميله ص(١٣) وما بعدها.

(٤) النظم السياسية، د. ثروت بدوي ص(١٢٦).

(٥) النظم السياسية الدولة والحكومة، د. محمَّد كامل ليلة ص(٧٥).

يقول أحد الباحثين الغربيين: «وسواء تولىٰ الملِك السلطة بالانتخاب أم بالوراثة فهو لا يزال يحكم بإرادة إلٰهية، ولم يحاول أحد أن ينكر أن الحكم الزمني يرجع في الأصل إلىٰ الإرادة الإلٰهية، أو أن ينكر أنّ الملك نائب الله في الأرض، وأنَّ الذين يعارضون بدون حق إنما هم أولياء الشيطان وأعداء الله». اهـ[1].

فلم تخرج الكنيسة عما رسمته من الفصل بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية، وإنما أرادت بنظرية «الحق الإلٰهي غير المباشر» أن يكون لها يد علىٰ الأباطرة في تعيينهم وعزلهم، ولكي تأمن عدم تمردهم عليها وعدم مخالفتهم لما تقرره.

وظلَّ هٰذا هو وضع التشريع الوضعي إلىٰ أن جاء العصر الحديث ـ وهو ما يسمىٰ بعصر النَّهضة ـ لينتقل التشريع الوضعي إلىٰ وضع آخر ومرحلة جديدة تتبنى مفهومًا جديدًا للتشريع، وهو ما سيكون الكلام عنه في الفصل التالي.

---

(١) تطور الفكر السياسي جورج سباين (٢/ ٣٠٥) عن مفهوم الحاكمية للزايدي (٢/ ٤٢٤).

الفصل الثاني

فلسفة التشريع الوضعي الحديث

بدأ سلطان الكنيسة النصرانية يضعف في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين، إذ لم يعد صراعها يقتصر مع الأباطرة بل تعداه إلىٰ الصراع مع كافة فئات المجتمع وطبقاته، وظهر الصراع مع الفلاسفة والمفكرين بسبب ما اكتشفوه من حقائق كونية تخالف ما تقول به الكنيسة[١].

ولعلَّ أقوىٰ ضربة تلقتها الكنيسة ما يسمىٰ بدعوات الإصلاح الديني، التي نشأت ممن ينتسب إلىٰ الكنيسة نفسها، بسبب أنهم لم يقروها علىٰ الانحراف الذي هي عليه، وكان من أكبر الأسباب لقيام تلك الدعوات الإصلاحية مهزلة صكوك الغفران، فقد شهد القرن السادس عشر مجموعة من المصلحين، من أشهرهم أرزم (١٤٦٥ ـ ١٥٣٦م) وتومس مور (١٤٧٨ ـ ١٥٣٥م) وزونجلي (١٤٨٤ ـ ١٥٣١م) وأما أكثرهم شهرة فهو مارتن لوثر الذي ولد في ألمانيا عام (١٤٨٢م) وكانت له ميول دينية، وحين زار روما اصطدم بما رآه من القديسين والرهبان الذين انغمسوا في الشهوات والللذات، فعاد إلىٰ ألمانيا يدعو إلىٰ

---

(١) يراجع: العلمانية ص(١٤٥ ـ ١٦٤).

إصلاح أوضاع الكنيسة، وكتب منشورات يلعن فيها بيع صكوك الغفران، وعلقها علىٰ أبواب الكنيسة، وحين أرادت الكنيسة معاقبته تعاطف معه الشعب وبعض الأمراء ومنعوا إلحاق الأذىٰ به واحتجوا علىٰ ذٰلك فَسُمُّوا بَعْدُ بـ «البروتستنت» والتي تعني المحتجين[١].

فكان تعدد أطراف الصراع ضد الكنيسة مساعدًا لأن يستعيد الأباطرة في هذين القرنين استبدادهم وتسلطهم، ثم انتقل الصراع بعد أن كان بين الكنيسة والأباطرة فحسب ليصبح بين الحكم الفردي الاستبدادي الذي يمارسه الأباطرة وبين الجماهير والمفكرين المنادين بالحرية الإنسانية وحقوق الإنسان، وبينهم وبين الكنيسة التي كانت سببًا في استبداد الأباطرة وتسلطهم مع ما كانت تمارسه هي نفسها من طغيان باسم الدين[٢].

وهٰكذا كانت إرهاصات قيام الثورة الفرنسية، وبقيامها سنة (١٧٨٩م) افتتح عصر جديد من الصراع بين الدين واللادين.

لقد تمخضت الثورة الفرنسية عن نتائج بالغة الخطورة، فقد ولدت لأول مرة في تاريخ أوروبا النصرانية دولة لادينية تقوم فلسفتها علىٰ الحكم باسم الشعب وليس باسم الله، وعلىٰ حرية التدين، وعلىٰ دستور وضعي بدلًا من قرارات الكنيسة. وهٰكذا انتقلت بالتشريع الوضعي إلىٰ مرحلة جديدة وغيرت مسيرته ووجهته التي كان عليها.

لقد كان الهدف الأول من قيام الثورة استقلال جميع مجالات الحياة عن الدين مهما كان، وعن سيطرة الكنيسة، وفي ظل الثورة ظهرت فلسفة جديدة للتشريع تجعل المقصود به مجرد ضبط نظام الحياة دون تدخل الدين[٣].

والحق أنَّ التشريع الوضعي لم يكن في أي مرحلة من مراحله، ولا يتصور أن يكون، مجرد أحكام وأنظمة مبتورة لا تستند إلىٰ قاعدة يُفسر بها هٰذا الوجود وتكوُّن العقيدة التي ينطلق منها، وإن ادِّعاء إمكانية قيام تشريع غير منطلق من

---

(١) يراجع: تحريف رسالة المسيح ص(١١٩ ـ ١٢٣).

(٢) يراجع: السيادة وثبات الأحكام، د. محمّد مفتي وآخر ص(١٤).

(٣) سبق معنا قول شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ في أنَّ مذهب الفلاسفة ومن سلك مسلكهم من المنتسبين إلىٰ الملل السماوية يجعلون المقصود من الشرائع مجرد وضع قانون تتم به مصلحة الدنيا دون الآخرة، وهو في جامع الرسائل (٢/ ٢٣٢).

العقيدة التي يؤمن بها صاحبها، وادعاء أنّه لا علاقة بينهما كذب صراح، وادعاء باطل يخالف العقل والواقع، فضلًا عن مخالفته لما نطق به الوحي الصادق. إنّ التشريع الوضعي تحديد للسلوك البشري بأحكام ونظم قائمة علىٰ أساس مذهب عقدي ومنهج فكري، لتأتي تلك الأحكام والنظم معبرة عن تصوراته وتتعامل مع القضايا البشرية علىٰ أساس منطلقاته[١].

ولما قام التشريع الوضعي المعاصر علىٰ استبعاد الدين عن التدخل في شؤون الحياة، أخذ يتلمَّس فلسفات يسد بها الفراغ العقدي، ويحل بها إشكال غياب الغايات الاجتماعية الكبرىٰ، ويبرر بها مشروعية إلزامية أحكامه.

ولما كان التشريع متَّصلًا بواقع الحياة، فقد اتَّفق كل من نظَر لإقامة تشريع وضعي علىٰ أنه لا بد من الرجوع إلىٰ قاعدة أصولية كلية كبرىٰ تشرح الحياة بحدودها وغاياتها، وتكوِّن مفهومًا كليًا للعالم والحياة، وعلىٰ ضوئه تسنّ ما ينبغي أن تكون عليه علاقات الإنسان وما يترتب علىٰ ذٰلك من حقوق وواجبات، ومباحات ومحظورات[٢].

وعلىٰ هٰذا فإنَّ التشريع الوضعي المعاصر في مرحلته هذه إنما هو ينطلق من عقيدة تفسر العالم والحياة، وتجعل من التشريع جزءًا متَّصلًا بفلسفتها، ليتشكل من ذٰلك منهج واحد متكامل الأجزاء، في الفكر والسلوك، وإنما الفارق أنَّها عقيدة مادية تعتمد علىٰ العقل وحده، وهمها إصلاح الحياة الدنيا وحسب.

وبالتالي فإنَّ النتيجة الحتمية للتشريع الوضعي أنَّ تأثيره لا يقتصر علىٰ السلوك وحده، بل يشمل التأثير علىٰ الحياة الإنسانية كلها في السلوك والأفكار والمفاهيم والتصورات والعقائد.

ولأجل ذٰلك فلا يمكن دراسة النظم التشريعية الوضعية دراسة عقدية بعيدًا عن الفلسفات التي أسست عليها وانطلقت منها.

---

(١) كما سيتضح من هٰذا الفصل، حيث قام التشريع الوضعي علىٰ فلسفات تمثل الأساس العقدي الذي ينطلق منه.

(٢) يراجع: أصول الفكر السياسي في القرآن المكي، د. التيجاني عبد القادر حامد ص(٢٥ ـ ٢٦، ٢١٧)، المسألة الاجتماعية، عمر عودة الخطيب ص(٣٨)، منهج البحث الاجتماعي، محمَّد أمزيان ص(٣٩) وما بعدها.

وقد كان من أشهر تلك الفلسفات التي أثرت في تكوين فلسفة جديدة للتشريع الوضعي وإيجاد مفهوم جديد له وفي بناء أسسه:

١ ـ فلسفة العقد الاجتماعي.

٢ ـ فلسفة المدرسة الوضعية التجريبية.

٣ ـ فلسفة المدرسة التاريخية.

٤ ـ فلسفة الإنسانية العالمية.

١ ـ فأمَّا فلسفة العقد الاجتماعي:

فقد مرَّت بعدَّة مراحل تختلف نتيجة كل مرحلة عن التي بعدها[(١)]، إلَّا أنَّ الأصل الذي قامت عليه هذه الفلسفة في جميع مراحلها هو: أنَّ الحياة الإنسانية ابتدأت بالفردية وكانت الحالة الطبيعية لكل فرد هي الحرية المطلقة في تحقيق كل ما يتعلق بإرادته، ثم حصل الاجتماع بين أفراد البشر، وحصل بسببه الصراع حين تعارضت إرادات الأفراد، ثم انتهىٰ بالعقد الاجتماعي الذي قضىٰ بأن يتنازل كل فرد عن شيء من حريته. واستقرت علىٰ رأي الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو[(٢)] (١٧١٢ ـ ١٧٧٨م) وهٰذه هي المرحلة الأخيرة لفلسفة العقد الاجتماعي، وهي التي كانت إرهاصًا للأفكار التي تبنتها الثورة الفرنسية وما بعدها[(٣)].

قامت فلسفة روسو علىٰ أنَّ الأصل في الإنسان الخير، وهو لذٰلك لا يريد إلَّا الخير، إلَّا أنَّه أصبح الإنسان الطيب بالطبع شريرًا بالاجتماع، وقد أدَّىٰ عيش الإنسان في عصور الفطرة بحرية مطلقة إلىٰ طغيان القوي علىٰ الضعيف والفوضىٰ في الجماعة، ولمنع الفوضىٰ وتضارب الإرادات الإنسانية حصل هناك تعاقد بين الأفراد ـ سُمِّي بـ «العقد الاجتماعي» ـ علىٰ أن يتنازل كل منهم عن جزء من حريته، وأن يكون هناك حاكم يعتبر وكيلًا عن الشعب والأفراد يتولىٰ تدبير أمورهم وإدارة

---

(١) يراجع: أصول القانون، د. حسن كيره ص(١٣١ ـ ١٣٦)، تاريخ النظم والشرائع، د. الترمانيني ص(٦٣٩ ـ ٦٤٠)، العلمانية، د. الحولي ص(٢١٣ ـ ٢١٥).

(٢) من أسرة فرنسية الأصل برتستانتية المذهب، اشتهر بفلسفة العقد الاجتماعي ونشر كتابه «العقد الاجتماعي» عام (١٧٦٢م). انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص(١٩٤ ـ ١٩٩).

(٣) يراجع: المراجع السابقة، والسيادة وثبات الأحكام، د. محمّد مفتي وزميله ص(١٦).

شؤونهم، ويستمد سلطته منهم، وليس له الحق في أن يستبد بهم وإلّا كان جزاؤه العزل. وشرط التعاقد أن يتمتع كل فرد فيه بحقوق متساوية وواجبات متساوية لا يمتاز منهم فرد علىٰ فرد[١]، وينبعث التشريع من إراداتهم جميعًا، التي تمثل الحق والعدل دائمًا؛ لأنَّ الأصل في الإنسان الخير، وهو لا يريد إلّا الخير[٢].

لقد بنىٰ روسو فلسفته علىٰ افتراضات يتصور أنَّها الأساس في فكر النَّاس ورغباتهم الأصلية قبل أن يفسدهم المستغلون، ولذٰلك فهو يرىٰ: أنَّ الدِّين الحق هو أن أفعل ما يجب عليَّ أن أفعله، وهٰذا مغروز في نفوسنا الإنسانية وبه نغدو طيبين متحابين، لكن النَّاس تلاعبوا بالدين فجعلوا منه تعاليم لا صلة لها بحياة النَّاس، لقد أضافوا إليه تناقضات غير معقولة وجعلوا النَّاس مغرورين متعصبين قساة، وجلبوا لنا الحرب بدل السلام[٣].

يقول روسو: «الأصل في الإنسان الفردية، وكان سعيدًا في أيام حياته الأولىٰ، ومتبعًا للقانون الطبيعي، ولكن الكوارث ودواعي الاجتماع جعلته يتعلم اللُّغة ويألف الاجتماع، حتَّىٰ أصبح الإنسان الطيب بالطبع شريرًا بالاجتماع، علىٰ أنَّ الاجتماع أضحىٰ ضرورة من العبث محاولة فضه والعودة إلىٰ حال الطبيعة، وكل ما نستطيع صنعه هو أن نصلح مفاسده بأن نقيم الحكومة الصالحة ونُهيِّئ لها بتربية المواطنين الصالحين. هٰذا الغرض ممكن التحقيق بأن تجمع الكثرة المفككة علىٰ أن تؤلف شيئًا واحدًا، وأن تحل القانون محل الإرادة الفردية وما تولده من أهواء وتجره من خصومات؛ أي: أن يعدل كل فرد عن أنانيته وينزل عن نفسه وعن حقوقه للمجتمع بأكمله، وهٰذا هو البند الوحيد للعقد الاجتماعي ولا إجحاف فيه، إذ بمقتضاه يصبح الكل متساوين في ظل القانون، والقانون إرادة الكل تقر الكلي؛ أي: المنفعة العامة».اهـ[٤].

فهٰذه هي فلسفة العقد الاجتماعي كما يراها «روسو» والتي كان لها أثر كبير في إعداد الأفكار للثورة الفرنسية، حيث اعتنقتها الثورة من حين ولدت، ولقد

---

(١) يراجع: المراجع السابقة، والمسألة الاجتماعية، عمر الخطيب ص(١١١).

(٢) يراجع مقالة: «أركان وضمانات الحكم الإسلامي»، د. محمَّد مفتي، مجلة الشريعة الكويتية ع(١٢)، سنة ١٤٠٩هـ، ص(٧٩ ـ ٨٠).

(٣) فلسفة الثورة الفرنسية، برنار غوتويزن، ترجمة: عيسى عصفور ص(١٠٢ ـ ١٠٥).

(٤) عن: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص(١٩٥ ـ ١٩٦).

وُصِف كتاب روسو «العقد الاجتماعي» بأنه إنجيل الثورة الفرنسية[١]. وقامت علىٰ حصر السيادة في الشعب وحده، وانتشرت مبادئ حق الشعب في الحرية والمساواة وحقه في السلطة والسيادة، وقام دستور الثورة والدساتير التي أعقبته علىٰ هٰذه المبادئ، حيث اعتبر المقصود من التشريع التوفيق بين الحريات المتعارضة والمتصارعة، وأنَّ الأفراد أحرار في إبرام ما يشاؤون من العقود في حدود القيود التي تفرضها حياة الجماعة، وفيما عدا ذٰلك يتمتع الفرد بقسط وافر من الحرية، فينطلق لتحقيق غاياته طليقًا من كل قيد[٢]. ونصَّ دستور فرنسا الصادر في ٢٤ يونيو (١٧٩٣م) علىٰ مبدأ سيادة الشعب بالتأكيد في المادتين (٢٥/٢٦) منه علىٰ «أنَّ السيادة تكمن في الشعب، وليس لأي قسم من الشعب أن يمارس سلطة الشعب بكامله»[٣].

وقد كانت هذه الفلسفة هي الأساس لقيام مبادئ الديمقراطية مثل مبدأ حكم الشعب بالشعب، والاقتراع الشعبي، وضرورة الخضوع لرأي الأغلبية، ونحو ذٰلك[٤]. وقد صارت «الديمقراطية» هي النمط الذي يشكل قاعدة كل المنظومات السياسية القائمة في العالم، وجميع تلك المنظومات تعلن انتماءها للقيم الديمقراطية[٥].

٢ ـ فلسفة المدرسة الوضعية التجريبية:

خلَّفت الثورة الفرنسية وراءها أزمةً حادة تتمثل في عدم الاستقرار في المفاهيم والمبادئ الصادرة عن المؤسسات الاجتماعية، وعدم وجود أسلوب موحد ومنهج متفق عليه لمعالجة القضايا العلمية والاجتماعية.

ولقد كانت مرحلة ما بعد الثورة مرحلة إعادة البناء الاجتماعي كله إعادةً جذرية، وإنشاء التشريعات الجديدة لتنظيم المجتمع في كل المستويات.

---

(١) يراجع: العلمانية ص(٢١٥، ٣٧٢).
(٢) يراجع: أصول القانون ص(١٢٩)، تاريخ النظم والشرائع ص(٦٤٠ ـ ٦٤١).
(٣) يراجع: السيادة وثبات الأحكام ص(١٩).
(٤) يراجع: المسألة الاجتماعية ص(١١٣).
(٥) انظر: المؤسسات السياسية والقانون الدستوري والأنظمة السياسية الكبرى، موريس دوفرجيه، ترجمة: د. جورج سعد ص(٢٥) وما بعدها.

ولم يكن الدين أحد العناصر المشاركة في إعادة البناء هذه، فضلًا عن أن يكون هو الأصل المعوَّل عليه في ذٰلك؛ لأنّ الثورة قامت أساسًا علىٰ الاستقلال عن الدين وما يتَّصل به، فظهرت فلسفات متعددة لتقديم حلول لهٰذا الاضطراب، وكانت الفلسفة الوضعية التجريبية أبرز فلسفة ظهرت في القرن التاسع عشر، وكان أبرز منظريها: الفيلسوفان الفرنسيان: أوجست كونت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧م)[(١)]، وإميل دوركايم[(٢)] (١٨٥٨ ـ ١٩١٧م)[(٣)].

وتتلخَّص الأُسس التي قامت عليها هٰذه الفلسفة في أساسين:

١ ـ أنَّ البشر ليس لهم طبيعة ثابتة، وبالتالي فإنَّ التشريع وكل الظواهر الإنسانية والاجتماعية في تغير دائم، وليس هناك حقائق ثابتة مطلقة لا تتغير حسب الزمان والمكان، وليس بالإمكان البحث عن العلل الأولىٰ للظواهر والأسباب المطلقة، بل يُعتبر هٰذا من سمات ما يسمونه بالمنهج اللاهوتي، والبحث إنَّما يكون فقط عن الأسباب المباشرة لهٰذه الظواهر[(٤)].

يقول دوركايم: «إنه كلما أصبحت البيئة الاجتماعية أشد تعقيدًا وأسرع تطورًا أدَّت إلىٰ تزعزع التقاليد والعقائد المتوارثة التي تتشكَّل بصورةٍ غير محدَّدة شديدة المرونة». ويؤكِّد علىٰ أنَّه لا شيء ثابت أو فطري في الحياة، لا الدِّين ولا الميل إلىٰ الاجتماع ولا تكوين أسرة إلخ، بل كل ذٰلك نتيجة للحياة الاجتماعية وليس أساسًا لها[(٥)].

وتقرر هٰذه الفلسفة أنَّ العامل الرئيس في تطور الظواهر الاجتماعية

---

(١) هو الذي تنسب إليه الفلسفة الوضعية، وقد حقق بها أماني «سان سيمون» الذي كان يعمل تحت إشرافه ثم استقل عنه حين أراد «سيمون» إرجاء الإصلاح العلمي، لاقتناع «أوجست» بأنَّ الشرط الأول للنجاح إعادة الدور للعقول، ونشر كتابه «دروس في الفلسفة الواقعية». انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص(٣١٦ ـ ٣٢٩).

(٢) وهو الذي يعد واضع علم الاجتماع المعاصر، وقد أقام أسسه علىٰ الفلسفة الوضعية التي دعا إليها «كونت»، أهم كتبه «تقسيم العمل الاجتماعي» و«قواعد المنهج الاجتماعي». انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة ص(٤٣٢ ـ ٤٣٥).

(٣) يراجع: منهج البحث الاجتماعي ص(٣٩ ـ ٤٩)، العلمانية ص(٣٧٧ ـ ٣٨٧).

(٤) يراجع: منهج البحث الاجتماعي ص(٦٣ ـ ٦٩، ٣٥٣ ـ ٣٥٤).

(٥) يراجع: قواعد المنهج الاجتماعي، إميل دوركايم ص(٢٠٢ ـ ٢٠٩ ـ ٢١٠، ٢١٩).

واختلافها باختلاف المجتمعات يرجع إلىٰ تطور الفكر وارتقائه وما يصل إليه النَّاس في فهم حقائق الكون، فكلما تطور الفكر تطور إدراك المجتمع لحقائق الكون، وتطورت تبعًا لذٰلك شؤون الاجتماع من سياسة واقتصاد وتشريع وأخلاق، وغير ذٰلك[١].

وعلىٰ هٰذا قرَّر أوجست كونت أنَّ البشرية قد مرت بثلاثة أطوار رئيسة تمثل تاريخ تطور العقل الإنساني، هي:

١ ـ المرحلة اللاهوتية: حيث آمنت فيها بإلٰه يدبر الكون.

٢ ـ ثم انتقلت إلىٰ المرحلة الميتافيزيقية: حيث تصورت فيها الكون يسير بموجب علل ذاتية باطنة فيه.

٣ ـ ثم انتهت إلىٰ المرحلة الوضعية: التي يتعامل فيها الإنسان مع أشياء الكون بصفتها ظواهر مادية دون التجاوز إلىٰ بحث ما وراءها[٢].

ولأجل أنَّ البشر ليس لهم طبيعة ثابتة، فقد جعلت هذه الفلسفة هدفها يقف عند تحقيق المنفعة الواقعية والوقوف عندها[٣].

٢ ـ اعتبار المصدر الحسي المادي مصدرًا فريدًا للمعرفة اليقينية في كلِّ المجالات، فقد دعت هذه المدرسة بإلحاح إلىٰ ضرورة قيام العلوم الاجتماعية علىٰ الحقائق المجرَّدة، مثلها مثل علوم الطبيعة، وأن تكون دراستها مبنيَّة علىٰ صفة الحيادية العلمية؛ أي: إدراك الحقيقة كما هي وعدم المبالاة بالغايات والأحكام التقويمية[٤]. يقول سان سيمون[٥] وهو أحد منظري هذه الفلسفة: «إنَّ

---

(١) غرائب النظم والتقاليد والعادات، د. علي وافي ص(١٤).

(٢) فلسفة أوجست كونت، ليفي بريل ص(٢٤ ـ ٣٦)، عن منهج البحث الاجتماعي ص(٤٥، ٤٦)، وانظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص(٣١٧).

(٣) العلم والدِّين والفلسفة المعاصرة، إميل بوترو ص(٤١)، عن منهج البحث الاجتماعي ص(٥٠).

(٤) أصول الفكر السياسي ص(٣٠).

(٥) فيلسوف فرنسي (١٧٦٠ ـ ١٨٢٥م) كانت بدايات الفلسفة الوضعية علىٰ يديه، فقد قرب إليه بعض خريجي مدرسة الهندسة والطب لتدوين موسوعة علمية تكون أساسًا للإصلاح، وكانت «كونت» أحد هٰؤلاء لكنه استقل عنه فيما بعد.
انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة ص(٣١٤ ـ ٣١٥).

أكبر وأشرف وسيلةٍ لدفع العلم نحو التقدم هو جعل العالم في إطار التجربة». اهـ[١].

وهٰذا الأساس قاسوه علىٰ غرار خضوع العلوم الطبيعية للتجربة والملاحظة الحرَّة وما حقَّقته في ذٰلك من نجاحٍ بسبب انعتاقها من أسر التأملات اللاهوتية والأوهام الميتافيزيقية، وتبقى الخطوة الأخيرة أن يمتد هٰذا ليعم مجال العلوم الإنسانية، وتلك هي مهمَّة هذه الفلسفة، وهو منهج قد خطَّه من قبل الفيلسوف الإنجليزي ديفيد هيوم[٢]، الذي يؤكِّد علىٰ أنَّ أي قضيَّة لا تقوم علىٰ تدليل تجريبي يدور حول الحقائق الواقعية والقائمة في الوجود لا تعدو أنْ تكون مجرَّد سفسطة، ويقول: «كما أنَّ علم الطبيعة هو الأساس الصلب الوحيد الذي تقوم عليه كل العلوم، فكذٰلك إنَّ الأساس الصلب الذي يقوم عليه علم الإنسان نفسه ينبغي أنْ يقوم علىٰ الملاحظة والتجربة». اهـ[٣].

وعلىٰ هٰذا الأساس اعتمدت الفلسفة الوضعية التجريبية في أحكامها وقوانينها علىٰ ما يسمىٰ بالأحكام الواقعية دون أن يؤثِّر فيها ما يسمَّىٰ بالأحكام القيمية؛ أي: الاعتماد علىٰ الملاحظة الحرَّة للظواهر دون استحسان أو استهجان لتلك الظواهر[٤]. ومن هنا جاءت تسميتها بالوضعية، إذ الوضعي في اصطلاح أهل القانون: الواقع القائم فعلًا[٥].

ومن أخذ بهٰذه الفلسفة في دراسة القانون حصر القانون في مصدرٍ واحدٍ هو: ما يسنه الحكام وأصحاب السلطة من تشريع دون مصادر التشريع الوضعي الأخرىٰ كالدِّين أو العرف أو غير ذٰلك[٦]، لكن استقرَّ الأمر اليوم علىٰ اعتبار

---

(١) عن: منهج البحث الاجتماعي (ص٥٠).

(٢) فيلسوف إنجليزي (١٧١١ ـ ١٧٧٦) وهو أشهر من نظَّر للمذهب الحسي في الفلسفة الحديثة، أهم كتبه «رسالة في الطبيعة البشرية»، وله كتابات في التاريخ والسياسة.
انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص(١٧٢ ـ ١٨٠).

(٣) عن: أصول الفكر السياسي ص(٢٣٣)، وانظر: ص(٣٠ ـ ٣١).

(٤) يراجع: منهج البحث الاجتماعي ص(٥٢) الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية، حامد قويسي ص(٢٧ ـ ٢٩)، مذاهب القانون، د. منذر الشاوي ص(٤٥).

(٥) يراجع: المعجم الفلسفي، جميل صليبا (٥٧٧/٢)، أصول القانون، د. حسن كيره (١٣) حاشية.

(٦) يراجع: مذاهب القانون، د. منذر الشاوي ص(٤٦ ـ ٥٧).

المصادر الأخرىٰ ومراعاتها عند وضع التشريع إلَّا إنَّ أهمها التشريع، وهو الذي يسنه أصحاب السلطة ولا ينقضه شيء عند التعارض، بل هو الذي ينقض المصادر الأخرىٰ»[١].

٣ ـ فلسفة المدرسة التاريخية:

وهٰذه الفلسفة يدخل ضمنها منهجان متغايران:

أ ـ منهج التفسير المادِّي للتَّاريخ.

ب ـ منهج المدرسة التاريخية اللاغائية.

(أ) فأمَّا منهج التفسير المادِّي للتَّاريخ:

فقد تبنَّاه المذهب الماركسي الاشتراكي الشيوعي، وقد قام هٰذا المذهب علىٰ أساس أنَّ المادة هي أصل الكون ومنها نشأ الإنسان بالتطور والارتقاء، وأنَّ الاقتصاد وما يتعلَّق بشؤون الإنتاج هو السبب في كل ما يحدث من تطور واختلاف في الشؤون الاجتماعية، فكل تطور في الشؤون السياسية والاقتصادية والأسرة والتشريعات والدِّين والأخلاق وغيرها من ظواهر الاجتماع، ما هو إلَّا انعكاسٌ للحياة المادِّية وتطورها[٢].

يقول إنجلز[٣] ـ وهو قرين ماركس[٤] في التنظير لهٰذا المذهب ـ: «ينسىٰ النَّاس أنَّ الظروف الاقتصادية لحياتهم هي منشأ الحقوق التي لديهم، مثلما نسوا

---

(١) يراجع: أصول القانون، د. حسن كيره ص(٢٥٤ ـ ٣٧٠).

(٢) يراجع: موقف الإسلام من نظرية ماركس، د. أحمد العوايشة ص(١١٠ وما بعدها)، المسألة الاجتماعية ص(١٧٠ وما بعدها)، غرائب النظم والتقاليد والعادات ص(١٤ ـ ١٦).

(٣) إنجلز (١٨٢٠ ـ ١٨٩٥م) رفيق ماركس في النظرية والنضال، أسهم معه في وضع الأسس للاشتراكية، وشاركه في «البيان الشيوعي» وفي كتاب «رأس المال» ويعتبر كتابه «جدليات الطبيعة» من أهم كتب الماركسية بعد كتاب «رأس المال».

(٤) كارل ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣م) ألماني الأصل، ولد من أبوين يهوديين كانا قد اعتنقا البروتستانتية، وهو المؤسس للشيوعية النافخ في نارها حتى أشعلها ثورة عالمية، وقد حرر في بروكسل مع صديقه «إنجلز» بيان الشيوعيين، ثم اضطر إلىٰ الانتقال إلىٰ لندن حيث دوَّن كتبه الكبرى، وهي «نقد الاقتصاد السياسي»، «نداء إلىٰ الطبقات العاملة في أوروبا»، وكتابه الأشهر «رأس المال». انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص(٤٠١ ـ ٤٠٤).

أنَّهم قد نسلوا من عالم الحيوان»[١].

ويرىٰ هٰذا المنهج أنَّ لكلِّ طور تاريخي دينه وأخلاقه وتقاليده وعلاقاته المنبثقة من وضعه الاقتصادي.

يقول ماركس: «ترتبط العلاقات الاجتماعية وتتعلّق بالقوىٰ الإنتاجية، ولدىٰ تحقيقنا لقوىٰ إنتاجية جديدة يُغيِّر النّاس نوع الإنتاج، وعند تغييرهم لنوع إنتاجهم وعند تغيير طريقة كسبهم لمعيشتهم فإنَّهم يغيرون كل العلاقات الاجتماعية». اهـ[٢].

ويضرب إنجلز مثلًا يطبِّق فيه مذهبه علىٰ قاعدة تشريعية تغيّرت بتغير الظروف الاقتصادية، فيقول: «منذ اللحظة التي تطورت فيها الملكيَّة الخاصّة للأشياء المنقولة كان لا بد لجميع المجتمعات التي تسود فيها هٰذه الملكية الخاصَّة أن يكون فيها هٰذه الوصيَّة الأخلاقيَّة المشتركة «لا تسرق» فهل يعني أن تصبح هذه الوصيَّة وصيَّة أخلاقية سرمدية؟! كلَّا أبدًا!! ففي مجتمع أزيلت منه دوافع السرقة ـ حيث السرقات ـ وبالتالي لا يمكن أن يرتكبها مع مرور الزمن غير مجانين، كم سيضحك النَّاس من الواعظ الأخلاقي الذي يود أن يعلن علىٰ رؤوس الأشهاد الحقيقة السرمدية: لا تسرق. فنحن نؤكِّد ـ بالعكس ـ أنَّ كلَّ نظرية في الأخلاق حتَّىٰ اليوم إنَّما كانت في التحليل الأخير نتاج الوضع الاقتصادي للمجتمع في أيامها». اهـ[٣].

والفلسفة المادِّية التي فسَّروا بها تاريخ الإنسانية، هي: أنَّ الحياة الإنسانية تتحرَّك وفقًا للخطَّة التاريخية الكبرىٰ، تلك الخطة هي وجود صراع بين الطبقات ـ طبقة العمَّال وطبقة أصحاب العمل ـ هٰذا الصراع في صيرورة ليست نحو تحقيق الدولة المطلقة، بل نحو تلاشي الدولة وظهور الشيوعية المطلقة والمجتمع اللَّاطبقي الخالص، الذي يمكِّن مبدأ «من كلٍ حسب قدرته وإلىٰ كلٍ حسب حاجته»[٤]، وادَّعوا أنَّ البشرية في تطورها التاريخي المادِّي مرَّت بمراحل متعدِّدة

---

(١) نصوص من إنجلز ص(١٦٢)، جمع جان كانابا عن: العلمانية (٢٩٧).
(٢) بؤس الفلسفة كارل ماركس ص(١١٢)، عن: العلمانية ص(٣٠٢).
(٣) نصوص من إنجلز ص(١٦٠)، عن: العلمانية ص(٣٠١).
(٤) يراجع: أصول الفكر السياسي ص(٢٩ ـ ٣٠).

بدأت بمرحلة المشاعية البدائية الأولىٰ، وتنتهي بمرحلة الشيوعية الكبرىٰ الأبدية[١].

وقد دلَّل الماركسيون علىٰ صحَّة تفسيرهم المادِّي للتاريخ بميلاد ونمو الحركة الثورية للنظام الاشتراكي، وهٰذا يدل عندهم علىٰ أنَّ مصير المجتمع البشري هو الشيوعية، حيث يقولون: «إنَّ ميلاد ونمو الحركة الثورية العالمية للنظام الاشتراكي والبناء الماركسي هو تأكيد تاريخي للتنبؤ العلمي للماركسية، الذي يثبت أنَّ مصير الإنسانية كلها هو الشيوعية»[٢].

وهم يهدفون إلىٰ إقامة مجتمع لا دولة فيه ولا قانون، وأمَّا القوانين الاشتراكية التي يطبقونها فإنَّهم يصفونها بأنَّها مؤقتة[٣].

(ب) وأما المنهج التاريخي اللاغائي:

فهو منهج قائم علىٰ ربط التشريع بالبيئة التي يحكمها وبالجماعة التي يتوجه إلىٰ تنظيم الأمر فيها، بمعنىٰ أنه خلْق البيئة وثمرة تطور الجماعة، وأنَّ الحياة في تطور مستمر لا غاية تقف عندها، وليس لها إرادة عاقلة تسيرها[٤].

وقد ظهرت إرهاصات هٰذا المنهج ـ كما يقول بعض المؤرخين ـ علىٰ يد الفيلسوف «منتسيكو»[٥] فقد ألَّف كتابه «روح الشرائع والقوانين» وأظهر فيه أثر البيئة في اختلاف القوانين حيث يقول: «ينبغي أن تكون القوانين خاصة بالشعب الذي تخلق له، حتىٰ إنه ليكون محض صدفة أن توافق قوانين أمةٍ أمةً أخرىٰ، فالقوانين ينبغي أن تناسب طبيعة البلاد، ومركزها واتساعها ونوع الحياة التي

---

(١) تفصيل تلك المراحل في: مواقف الإسلام من نظرية ماركس ص(١٨٨ ـ ٢١٤)، وانظر: العلمانية ص(٢٩٨).

(٢) عن: منهج البحث الاجتماعي ص(١٠٠).

(٣) علم القانون والفقه الإسلامي، سمير عالية ص(٤٥)، ويراجع: ضمانات الحرية بين واقعية الإسلام وفلسفة الديمقراطية، د. منيب محمَّد ربيع ص(٧٧ ـ ٧٩).

(٤) يراجع: أصول الفكر السياسي في القرآن المكي ص(٣١ ـ ٣٢).

(٥) ناقد اجتماعي ومفكر سياسي فرنسي (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥م) كان كتابه «روح الشرائع والقوانين» من أشهر الكتب التي ألفت في فلسفة التشريع المعاصر، وقد ذاع صيته، وكان نتيجة لدراسة استمرت زمنًا، درس فيها مونتسيكو القوانين الأوروبية ثم نشره سنة (١٧٤٨م). انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص(١٩٤ ـ ١٩٩).

تحياها الشعوب، ودين السكان وميولهم وأخلاقهم وعاداتهم». اهـ[١].

ثم ظهر هٰذا مذهبًا محدد الأسس واضح المعالم باسم «المذهب التاريخي» علىٰ يد الفيلسوف القانوني الألماني «سافيني»[٢]، حيث قامت الدعوة في ألمانيا عام (١٨١٤م) إلىٰ إيجاد تقنين، أسوة بفرنسا، فناهض «سافيني» أن يقوم التقنين علىٰ مسلمات أولية لا يتوافر عليها دليل من الواقع المادي، ونادىٰ بأنَّ العبرة في القانون بالقواعد السائدة التي تسجلها المشاهدة وتعززها التجربة في مجتمع معيَّن، فليس القانون وليد إرادة أحد، ولا هو ناشئ عن التفكير والاستنباط، بل هو حدث اجتماعي في كل بيئة، يخضع لعوامل البيئة المتعددة ويتأثر بظروفها المختلفة من اجتماعية واقتصادية وجغرافية. . . إلخ، ويتطور تبعًا لتطورها[٣].

وقد اعتبر «سافيني» العرفَ هو المصدر الأكمل والأصدق للتشريع؛ لأنَّه تعبير مباشر آلي عن الضمير الجماعي الوطني، ودور المشرِّع إنما هو تسجيل مضمون ضمير الجماعة ورصد تطوره علىٰ مرِّ الزمن، لا خلق القانون، فالقانون يخلق نفسه[٤].

ثم ظهر فيلسوف ألماني آخر هو: «اهرنج» ينادي بالتعديل في هٰذا المذهب، حيث وجهت إليه انتقادات كثيرة، فردَّ التطور الذي يخضع له القانون إلىٰ الإرادة الإنسانية العاقلة الواعية، لا إلىٰ القوىٰ الخفية اللاشعورية التي تتفاعل في ضمير الجماعة، ونادىٰ بأنَّ تطور القانون يندفع عن بصيرة واعية نحو غاية يسعىٰ لتحقيقها، لا أنَّه تطور أعمى، وتلك الغاية التي يسعىٰ لتحقيقها يتحكم في تكييفها إرادة الإنسان الواعية، وبذٰلك يكون القانون وليد الإرادة الإنسانية[٥].

---

(١) عن: أصول القانون، د. حسن كيره ص(١٥٠).

(٢) فريدرك كارل فون سافيني، فيلسوف ومؤرخ قانوني ألماني، يعتبر مؤسس المدرسة التاريخية في القانون، ومن أشهر القانونيين في ألمانيا في القرن ١٩م، أشهر مؤلفاته: «تاريخ القانون الروماني في العصور الوسطى».

(٣) يراجع: المرجع نفسه ص(١٥٠ ـ ١٥١)، أصول الفكر السياسي في القرآن المكي ص(٣١، ٣٢).

(٤) يراجع: أصول القانون ص(١٥٢)، علم القانون والفقه الإسلامي، سمير عالية ص(١٥٦).

(٥) يراجع: أصول القانون ص(١٥٤ ـ ١٥٧).

ولقد اعتبر القانونيون أنَّ لهٰذا المذهب الدور الأهم في وصل القانون بالبيئة التي يحكمها وبالجماعة التي يتوجه إلىٰ تنظيم الأمر فيها، مع الانتقادات الكثيرة التي وجهت إليه، ويقولون بأنه أسهم «بنصيب موفور في بيان الصفة الاجتماعية للقانون، مما يفسر خضوعه لظاهرة التطور»، لٰكن علىٰ أنَّه عنصر من العناصر التي يتكوَّن منها القانون، لا أنه العنصر الوحيد(١).

٤ ـ فلسفة الإنسانية العالمية(٢):

تقدَّم أنَّ الثورة الفرنسية خلفت وراءها أزمة حادة تتمثل في الفراغ العقدي، والإشكالات حول الغايات الاجتماعية الكبرىٰ، واضطراب مناهج المؤسسات التي تقوم بمعالجة القضايا المطروحة، ولقد كان ما ظهر من فلسفات ومدارس فكرية «بدت أول الأمر منقذة للإنسان من هدم إنسانيته، وباعثة لشعوره بقيمته الإنسانية المتفوقة علىٰ قيم المخلوقات المحيطة به، لكنها لم تلبث أن تكشفت عن إهدار أكثر قوة ومسخًا لقيمة الإنسان مما فعلته الكنيسة في العصور الوسطىٰ.

ويكمن السبب الأكبر في هٰذا الانتكاس في أمرين:

١ ـ أنَّ تحديد عناصر الإنسانية لم يرتكز علىٰ علم صحيح بحقيقة الإنسان وموقعه في هٰذا الوجود، ومطالب فطرته، وإنما تمَّ ردًا علىٰ الكبت الكنيسي في الجوانب التي أثر فيها هٰذا الكبت.

٢ ـ أنَّ هٰذه النزعة غلت في رد فعلها إلىٰ تطرف مقابل للتطرف السابق.

لقد صوَّر الثائرون علىٰ الكنيسة الدين بصورة سلبية مقاومة لكل حيوية طبيعية يمكن قيام الإنسان بها في المجال المادي... لقد ضخمت الكنيسة جانب الروح علىٰ حساب الجسد، فضخمت الثقافة الأوروبية الحديثة جانب المادة علىٰ حساب الجانب الروحي. وحصرت الكنيسة العقل البشري في الإيمان بالله والمعرفة اللاهوتية علىٰ حساب حق التفكير في الطبيعة، ومن ثم وقع المقابل وحصر العلم في العصر الحديث في المعرفة المادية والمنهج التجريبي واستبعدت

---

(١) المرجع السابق ص(١٥٢ ـ ١٥٧).

(٢) يراجع: الإسلام والحضارة الغربية، د. محمَّد محمَّد حسين ص(١٧١ ـ ١٩٢)، السلفية وقضايا العصر، د. الزنيدي ص(٥٥٩ ـ ٦٢٦)، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة (١١٠١/٢ ـ ١١٠٢).

المعرفة الإيمانية الدينية، وهٰكذا»[١].

ومن هنا شعر بعض المفكرين الأوروبيين منذ القرن الماضي أنَّ مسيرة النهضة التي قامت لتحرير الإنسان قد أخطأت غايتها، وأنَّها تسوق الإنسان إلىٰ الهاوية، ولذا فلا بد من وجود بديل، وعلىٰ هٰذا ظهرت الدعوة إلىٰ «الإنسانية العالمية»، لتصحيح الفلسفات التي ظهرت قبلها حيث غلت تلك في ردة الفعل ضد الكنيسة، فقد قامت ضد الدين الكنسي بحجة جوره علىٰ الإنسان، وقامت «الإنسانية العالمية» ضد الحضارة المعاصرة لنفس الحجة.

والإنسانية العالمية تهدف إلىٰ محاولة اكتشاف الأصول الإنسانية المشتركة للوصول إلىٰ النظام الواحد الذي يجمع النَّاس في كل ميدان من الميادين المختلفة علىٰ مذهب واحد من أجل تحقيق وحدة عالمية وأمة يسودها السلام والوئام[٢] وهي «تستهدف اختراق ثقافات الأمم وأديانها من أجل تجريدها من العوامل العائقة عن تحقيق هٰذه الإنسانية المدعاة. ومنها انبثقت الإعلانات والمواثيق المتعلقة بحقوق الإنسان والعلاقات الدولية، ولم تقتصر علىٰ مطلقات تفسرها كل أمة حسب ثقافتها، وإنَّما تحددت في أشكال تنظيمية يتهم من خرقها ـ ولو كان خرقه لها من أجل تطبيق أحكام الله ـ بإهدار حقوق الإنسان وبالهمجية واللاإنسانية»[٣].

ولقد تنوَّعت الدعوات التي اتخذت من الإنسانية العالمية أساسًا تنطلق منه لتحقيق الهدف[٤]:

١ ـ فمنها دعوات ذات اتجاه ديني، فقد ظهر منذ أوائل القرن العشرين الميلادي الدعوة إلىٰ ما يسمىٰ بوحدة الأديان، والدَّعوة إلىٰ الدين الإبراهيمي، ويقصد به الدعوة إلىٰ دين موحد يجتمع به اليهود والنصارىٰ والمسلمون بحكم أنَّ موسىٰ وعيسىٰ ومحمَّدًا ـ عليهم الصلاة والسلام ـ يرجعون إلىٰ إبراهيم عليه الصلاة والسلام، وعقد لذٰلك العديد من المؤتمرات، وقد تولت «أمانة غير المسيحيين» بالفاتيكان كبر هٰذه الدعوة بزعم مواجهة الإلحاد والمادية.

---

(١) السلفية وقضايا العصر، د. الزبيدي ص(٥٦٨ ـ ٥٦٩).

(٢) يراجع: الإسلام والحضارة الغربية ص(١٧١، ١٨٠).

(٣) السلفية ص(٦٠٦).

(٤) يراجع: السلفية، د. الزنيدي ص(٦٠٦ ـ ٦١٣)، الإسلام والحضارة الغربية ص(١٨٠ ـ ١٨٤).

وقد جددت هٰذه الدعوة في الثمانينات من القرن العشرين علىٰ يد الفيلسوف الفرنسي «روجيه جارودي»[١]، وأقام لذٰلك معهدًا سماه «معهد حوار الحضارات»[٢].

٢ ـ ومنها دعوات ذات اتجاه ثقافي تسعىٰ إلىٰ استخلاص الثقافات لدىٰ الأمم للخروج بثقافة واحدة تكون هي الأساس، بحيث تتأقلم الثقافات الخاصة لتنسجم معها. وأشهر المؤسسات التي تتَّجه إلىٰ هٰذا الاتجاه «منظمة الأمم المتَّحدة للتربية والعلم والثقافة ـ اليونسكو» التابعة لهيئة الأمم المتَّحدة[٣].

جاء في الميثاق التأسيسي للمنظمة الذي اعتمد في لندن في ١٦ تشرين الثاني نوفمبر ١٩٤٥م: «إنَّ حكومات الدول الأطراف في هٰذا الميثاق التأسيسي تعلن باسم شعوبها أنَّه: لمَّا كانت الحرب تتولد في عقول البشر، ففي عقولهم يجب أن تُبنىٰ حصون السلام... ولمَّا كان السلم المبني علىٰ منجرد الاتفاقيات الاقتصادية والسياسية بين الحكومات لا يقوىٰ علىٰ دفع الشعوب إلىٰ الالتزام به التزامًا إجماعيًّا ثابتًا مخلصًا، وكان من المحتم بالتالي أن يقوم هٰذا السلم علىٰ أساس من التضامن الفكري والمعنوي بين بني البشر... وبناء علىٰ ذٰلك تنشئ الدول بموجب هٰذا الميثاق منظمة الأمم المتَّحدة للتربية والعلم والثقافة، لكي تسعىٰ عن طريق تعاون أمم العالم في ميادين التربية والعلم والثقافة إلىٰ بلوغ أهداف السلم الدولي وتحقيق الصالح المشترك للجنس البشري، وهي الأهداف التي أنشئت من أجلها منظمة الأمم المتَّحدة والتي ينادي بها ميثاقها.

المادة الأولىٰ: أهداف المنظمة ومهامها:

[الفقرة الأولىٰ] تستهدف المنظمة المساهمة في صون السلم والأمن بالعمل

---

(١) فيسلوف فرنسي اعتنق النصرانية في مرحلة شبابه، ثم انضم إلىٰ الحزب الشيوعي الفرنسي واعتنق أفكاره، ثم أعلن إسلامه سنة (١٩٨٢م) لكنه لم يتخلَّ عن الماركسية والنصرانية حيث يقول: «دخلتُ الإسلام وبإحدىٰ يديَّ الإنجيل وباليد الأخرىٰ كتاب رأس المال لماركس، ولست مستعدًا للتخلي عن أي منهما». اهـ. انظر: «فكر جارودي بين المادية والإسلام» عادل التل.

(٢) يراجع: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب (٢/ ١١٧٥ ـ ١١٧٨).

(٣) يراجع: كتاب اليونسكو (١٩٤٦ ـ ١٩٩٣م) البشر والأحداث والإنجازات، كتاب مرجعي، تأليف: ميشيل كونيل لاكوست، نشر: مركز دراسات الوحدة العربية.

عن طريق التربية والعلم والثقافة علىٰ توثيق عرىٰ التعاون بين الأمم لضمان الاحترام الشامل للعدالة والقانون وحقوق الإنسان والحريات الأساسية للنَّاس كافة دون تمييز بسبب العنصر أو الجنس أو اللغة أو الدِّين. كما أقرّها ميثاق الأمم المتَّحدة لجميع الشعوب»[(١)].

٣ ـ ومنها: دعوات ذات اتجاه سياسي وقانوني. ومن تطبيقاتها إنشاء «هيئة الأمم المتَّحدة»[(٢)]، وعلىٰ أساس هٰذه الدعوات قامت عامة الإعلانات والمواثيق الدولية التي قدمت بصفتها عناصر راسخة الجذور في الوجود الإنساني، أيًّا كان جنسه أو دينه أو مجتمعه، وأنها تهدف إلىٰ تحقيق الكرامة الإنسانية دون تفريق، ومن ذٰلك ظهور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام (١٩٤٨م)[(٣)].

والحق أنَّ هٰذه الدعوات لن تستطيع إيجاد تنظيم واحد تجتمع الأمم عليه، طالمَا أنَّها بعيدة عن منهج الله، وإنَّما غاية ما تصل إليه أن تهزَّ بعنف ـ كما يقول د. محمَّد محمَّد حسين رَحِمَهُ اللهُ ـ «عوامل التجمع والتآلف التي تقوم عليها المجتمعات البشرية، ثم تعجز عن أن تقيم بدلًا منها عوامل أخرىٰ للتجمع وأساليب أخرىٰ للتعاون والتآلف ينتظم بها العمران، فهي تشكك النَّاس في ولائهم الديني والوطني، وتضعف ثقتهم في كل قوانينهم ومؤسساتهم، ثم تتركهم في الفوضىٰ والقلق، وسط أنقاض ما هدَّمت من عقائد وما قطَّعت من وشائج». اهـ[(٤)].

وهٰكذا نجد أنَّ كل فلسفة من تلك الفلسفات ركَّزت علىٰ جانب واحد فسرت به الوجود، ودعت إلىٰ جعله الأساس في بناء التشريع، وانتهىٰ الأمر بأهل التشريع الوضعي إلىٰ استخلاص الأفكار من بين تلك الفلسفات، وكوَّنوا من مبادئها أسسًا يستخلص منها التشريع الوضعي أحكامه ومبادئه.

---

(١) المرجع نفسه (٣٥٥ ـ ٣٥٦).

(٢) كما صرَّح بذٰلك بطرس غالي أمين عام الأمم المتَّحدة ـ سابقًا ـ في كتابه: الحكومة العالمية، الصادر عام (١٩٦٢م). انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب (٢/ ١١٠٢).

(٣) انظره في كتاب: «وثائق المنظمات الدولية والإسلامية والعربية»، د. عبد الرَّحمٰن الضحيان ص(٨٥ ـ ٩١).

(٤) الإسلام والحضارة الغربية (١٨٠).

وقالوا بأنَّ «القاعدة القانونية في مادتها وجوهرها مزاج من حقائق الحياة الاجتماعية التي تسجلها المشاهدة والتجربة ومن المثل العليا التي يستخلصها العقل فيما وراء المحسوس، أو هي مزاج من المعرفة التي يكشف عنها العلم، ومن التفكير الذي يستخلصه العقل»[١].

وقام الاتجاه الحديث اليوم علىٰ أنَّ التشريع يستمد أحكامه من عدَّة عوامل:

١ ـ العوامل الطبيعية المتعلقة بطبيعة الإنسان وطبيعة المجتمع، وهي التي يستخرج منها القواعد العقلية العدلية، وتكون تلك القواعد موجهات مثالية للعدل بما تتضمنه من أصول عامة لا تصلح بذاتها للتطبيق العملي، كمبدأ إيتاء كل ذي حق حقه، ومبدأ عدم الإضرار بالغير، ومبدأ عدم الإثراء علىٰ حساب الآخرين دون سبب مشروع. . . إلخ. وتلك هي التي تسمىٰ في مصادر القانون الوضعي بـ «القانون الطبيعي»[٢].

٢ ـ العوامل الاقتصادية.

٣ ـ العوامل التاريخية.

٤ ـ العوامل الاجتماعية.

٥ ـ العوامل الدينية والأخلاقية.

ويكون العقل هو المرجح في تكوين القاعدة التشريعية من بين تلك العوامل[٣].

وأتت «الإنسانية العالمية» لتعميم هٰذا، ولجعله أمرًا لازمًا لكل دولة حديثة أن تبني تشريعها علىٰ هٰذه العوامل.

وبعد:

فإنَّ هٰذه النظريات الفلسفية وأمثالها، وإن اختلفت في أشكال فلسفاتها وتصوراتها للكون والحياة وما ينبثق عن ذٰلك من تشريع يضبط نظام الحياة، إلَّا أنَّها قد اتَّفقت علىٰ الانطلاق من مبدأين كليين:

---

(١) أصول القانون، د. حسن كيره ص(١٦٩)، وانظر: ص(١٦٨ ـ ١٧١).
(٢) يراجع: المرجع السابق ص(١٢٩، ١٤٤ ـ ١٤٧).
(٣) يراجع: المرجع نفسه، د. حسن كيره ص(١٧٢ ـ ١٨٩).

المبدأ الأول: المادية الغالية المتمثلة في إنكار الخالق والرفض المطلق لتدخل الدِّين أو الاعتراف بالوحي، كمصدر من مصادر المعرفة، سواء في ذٰلك إنكار وجوده، أو إنكار تدبيره وتصرفه في الكون، وأنّ عمله انتهىٰ عند خلق الكون، ثمَّ ترك الكون يتحرَّك وفق القوانين المودعة فيه، وعلىٰ الإنسان ـ الذي مُنح العقل ـ أن يستغل عقله بما يتماشىٰ مع قانون الطبيعة وأن يستنبط قوانينه منها، ولهٰذا تجدهم ينتقدون ما كان عليه القانون قبل تلك الفلسفات من كونه بعيدًا عن الإنسان، ويأتي من خارجه، فيقول أحدهم: «جوهر القانون دائمًا بعيد عن الإنسان، وعليه أن يجده، ويكمن الصلاح في اتباع الإنسان شريعة لا يد له فيها. . فقد أثبتت البحوث التاريخية خطأ كل النظم التي تدَّعىٰ أنَّها تعمل في ظلِّ العقوبات اللَّاهوتية، فالإلٰه الَّذي أوحىٰ بها يتكلَّم لغة غامضة لا سحر فيها إلّا علىٰ من نصبوا أنفسهم أتباعًا لها»[1].

وهٰذا المبدأ واضح في كلِّ النَّظريات الفلسفيَّة التي تقدم الكلام عنها، ولذلك يقول أحد الغربيين متحدثًا عن الماديين علىٰ مختلف أسماء فلسفاتهم: «إنهم يميلون إلىٰ إطلاق اسم التجريبية والطبيعية والإنسانية والواقعية وما شابه ذلك علىٰ فلسفات كان من الأدق أن تسمىٰ مادية».اهـ[2].

فنلاحظ أنَّ فلسفة العقد الاجتماعي، قد قامت علىٰ:

١ ـ أنَّ الكون يقوم علىٰ الحركة بين الأجزاء والأفراد، ومن تلك الحركة يتكوَّن، فالحياة الإنسانية ابتدأت بالفردية ثمَّ الاجتماع الذي حصل بسبب الصراع بين الأفراد، وانتهت بالعقد الاجتماعي، فكان كل ذٰلك من صنع الإرادة الإنسانية ولا أثر في ذٰلك للخالق.

٢ ـ أنَّ الأصل في الحياة الإنسانية الحريَّة المطلقة التي تبيح للإنسان فعل ما يهوى، وهٰذا يعني عدم الإيمان بالأساس الحق الذي قامت عليه الحياة كلها، وهو العبودية للخالق سبحانه، كما قال تعالىٰ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦]. ولا شكَّ أنَّ مبدأ العبودية يتنافىٰ تمامًا مع مبدأ

---

(١) مدخل إلىٰ علم السياسة، هارولد لاسكي ص(٢٦ ـ ٢٨)، عن: العلمانية ص(٢٢٢).

(٢) فلسفة القرن العشرين، سومرفيل ـ ترجمة: عثمان نوبة ص(٢٥٨).

الحريَّة الذي وضعته هٰذه الفلسفة، فإنَّ مبدأ العبودية يتضمن «الإباحة» المبني علىٰ أخذ الإذن من الخالق للمخلوق في القيام بفعل الشيء أو تركه، وهٰذا يعني أنَّ الإنسان ليس حرًّا ابتداءً وإنما يبيح له خالقه ما فيه رحمة له وصلاح لدينه ودنياه.

وأمَّا مبدأ الحريَّة فيعني عدم وجود من يتطلَّب أخذ الإذن منه، والذي هو الخالق(١).

وفي الفلسفة الوضعية التجريبية نجد أنَّها قد اعتبرت «العلم» ـ الذي جعلته مصطلحًا علىٰ منهج مدرستها ـ وريثًا للدِّين، ورفضت وجود الإلٰه المسيطر علىٰ الكون، وذٰلك لأنَّ البشرية قد انتهت إلىٰ مرحلة العلمية الوضعية، وخلّفت وراءها المرحلة اللَّاهوتية بكلٍّ ما فيها.

يقول هنري أيكن: «نجد فلاسفة القرن التاسع عشر تجاوزوا حدود أسلافهم الشَّكَّاكين في القرن الثَّامن عشر الذين شكُّوا في وجود علَّة أولىٰ للأشياء، بل اعتقدوا ـ أي: فلاسفة القرن التاسع عشر ـ أنَّ الإلٰه قد مات في عصر العلم ولم يعد للألوهية؛ أي: فائدة في عصر العلم والمؤسسات العلمانية والسياسية والاجتماعية».اهـ(٢).

ونادت بأنَّ علىٰ العالم الذي يتعرَّض لدراسة المجتمع أن ينمِّي في داخله حالة من اللَّامبالاة بالغايات الاجتماعية الكبرىٰ، تشبه حالة العبثية التي لا تعرف هدفًا ولا تسعىٰ لغاية(٣).

وفي المدرسة التاريخية نجد أنَّها بكلا اتجاهيها، قد جعلت من التَّاريخ البشري تدفقًا عبثيًّا تتشكَّل به عقائد النَّاس وتصنع منه إرادتهم(٤).

وقد قال الله تعالىٰ: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾﴾ [المؤمنون: ١١٥].

هٰذا وقد ترتَّب علىٰ إنكار الخالق عدم الإيمان بالآخرة، واعتبار العالم

---

(١) يراجع: أركان وضمانات الحكم الإسلامي، د. محمّد مفتي [مجلة الشريعة ـ جامعة الكويت ع/ ١٢ سنة ١٤٠٩هـ] ص(٧٩ ـ ٨٠).

(٢) عصر الأيدلوجيا، هنري أيكن ص(٢٣)، عن: منهج البحث الاجتماعي ص(٤١).

(٣) يراجع: أصول الفكر السياسي ص(٣٠).

(٤) يراجع: المرجع نفسه ص(٢٣١).

الدنيوي المحسوس هو مصدر المعرفة الوحيد، وعليه فكل الشؤون من اجتماعية واقتصادية وتشريع يجب أن لا تخرج عن العالم المحسوس؛ **ولهٰذا تغير مفهوم التشريع في هٰذا العصر إلىٰ أنَّ المراد منه إنما هو مجرَّد ضبط نظام الحياة، كما تقدَّم.**

ونتج عن هٰذا كله أنْ جُعل الإنسان هو محور الوجود كله، يتطلَّع إلىٰ مزيد من الإشباع المادِّي مع تعظيم لذَّاته ومنفعته، ويرتبط سلوكه وتصرفاته بذٰلك. ومن ثم تصبح ذاته وما يرتبط بها من نفع أو ضرر محور الكون كله. وبهٰذا تكون كل تلك الفلسفات فاقدة لأي معنىٰ أخلاقي ـ وهي تنادي أصلًا باستبعاد الدِّين والأخلاق(١) ـ فأخلاقها تتحدَّد وفقًا لمعيار اللَّذة والمنفعة، فالفضيلة تعد كذٰلك بمقدار ما تحققه من منفعة، والرَّذيلة تعتبر كذٰلك بمقدار ما يترتَّب عليها من أضرار(٢). وصدق محمَّد أسد في وصف المجتمع الغربي المعاصر حيث يقول: «الأوروبي العادي سواء كان ديمقراطيًّا أم فاشيًّا، رأسماليًّا أم بلشفيًّا، صانعًا أم مفكرًا ـ يعرف دينًا إيجابيًّا واحدًا هو التعبد للرقي المادي؛ أي: الاعتقاد بأنَّ هٰذه الديانة هي المصانع العظيمة ودور السينما والمختبرات الكيماوية، وساحات الرقص، وأماكن توليد الكهرباء، أما كهنة هذه الديانة فهم الصيارفة والمهندسون وكواكب السينما وقادة الصناعات وأبطال الطيران».اهـ(٣).

المبدأ الثاني: العقلانية المجرَّدة، المتمثلة في الاعتماد الكلي علىٰ العقل الإنساني المجرَّد عن الوحي الإلٰهي في فهم حقائق الكون واستنباط النتائج.

فقد آمنت تلك الفلسفات بمقدرة العقل المطلقة علىٰ تفهم الكون واستيعابه، ومن ثَمَّ إخضاعه لتحقيق أقصىٰ استفادة وإشباع ممكن للحاجات الإنسانية المحددة والمتجددة دائمًا؛ فإنَّها لما رفضت الدِّين لأن يكون أساسًا للاجتماع البشري ومصدر السيادة فيه، ورفضت المصدر المعرفي المتَّصل به وهو الوحي، حاولت تفهم الطبيعة بالعقل المجرَّد، إمَّا طبيعة الأشياء أو طبيعة النفس

---

(١) يراجع: أصول القانون، د. حسن كيرة ص(٣٧ ـ ٤٦).

(٢) يراجع: الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، هشام جعفر ص(٢٤٧ ـ ٢٥١)، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية ص(٢٤ ـ ٢٥).

(٣) الإسلام علىٰ مفترق الطرق، محمَّد أسد ص(٤٧ ـ ٤٨).

البشرية لتجعل منها مصدر السيادة. ورأت أنَّ الدِّين لا يستطيع التفاعل مع معطيات الحياة المادية المبنية علىٰ التصور العقلاني للإنسان والكون من حوله، فدرست كل ذٰلك من جانب واحد، وبنت تشريعاتها علىٰ ما توصلت إليه من ذٰلك(١).

ولأجل هذين المبدأين اللَّذين انطلق منهما التشريع الوضعي المعاصر فقد جاء ـ وهو كذٰلك في كل زمان ـ علىٰ خلاف المقصود به من إقامة العدل علىٰ المعيار الصحيح في تمييز العدل والظلم والخير والشر والحق والباطل، ونتج عنه حقيقتان يشهد بهما الواقع وتحكم بهما عليه العقيدة الإسلامية:

الأولىٰ: انتفاء العدل المطلق عن التشريع الوضعي؛ لأنَّ اعتماده علىٰ العقل البشري القاصر؛ ولقد جاءت الآيات الكريمة الكثيرة بحصر الحق في شرع الله المنزَّل من عنده، وأنَّ ما يقابله هو الهوىٰ وإنْ اختلف مصدره وبيئته وطريقته، كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ ۚ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٥٠﴾﴾ [القصص: ٥٠]، وقوله تعالىٰ: ﴿قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِي ۖ وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي ۚ إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ ﴿٥٠﴾﴾ [سبأ: ٥٠]، وقوله تعالىٰ: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ۚ﴾ [ص: ٢٦]، وقوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾﴾ [الجاثية: ١٨].

يقول الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فقد حصر الأمر في شيئين: الوحي ـ وهو الشريعة ـ والهوىٰ فلا ثالث لهما، وإذا كان كذٰلك فهما متضادان، وحين تعين الحق في الوحي توجه للهوى ضده، فاتباع الهوى مضادٌّ للحق»(٢).

وانتفاء العدل المطلق عن كل تشريع وضعي قد جاء بيانه واضحًا في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥].

وها هو الفيلسوف الألماني «كانت» يعلنها صريحةً بأنَّ أصعب المسائل وأعقدها إيجاد دستور عادل من وضع البشر، فيقول: «المشكلة الكبرىٰ للنوع

---

(١) يراجع: أصول الفكر السياسي ص(٢٣٢ ـ ٢٣٣)، منهج البحث الاجتماعي ص(٣٦٩).
(٢) الموافقات للشاطبي (٢/١٦٩ ـ ١٧٠).

الإنساني هي الوصول إلىٰ تكوين مجتمع مدني يحكمه قانون. الصعوبة التي تضعها أمام الأنظار فكرةُ هٰذا الواجب نفسُها، هي هذه: الإنسان حيوانٌ يحتاج إلىٰ سيد طالما كان يحيا بين بني نوعه. ذٰلك أنّه من غير شكٍّ سيسيء استخدام حريته فيما يتّصل بأقرانه، وإذا صحّ أنّه يريد ـ بوصفه كائنًا عاقلًا ـ قانونًا يضع لحريته قيودًا وحدودًا فإنَّ ميوله الحيوانية الأنانية تقتاده إلىٰ حيث يجب أنْ لا يذهب، ولذا كان لا بد له من سيد يكسر من غلواء إرادته الأنانية، ويحوجه إلىٰ طاعة إرادة يعترف بها الجميع وهم أحرار. لكن أنّىٰ له بهٰذا السيد؟! إنّه لا يمكن أن يكون إلّا من بين بني الإنسان، لٰكن هٰذا بدوره هو الآخر حيوان، وبالتّالي في حاجة إلىٰ سيد، فليكن هٰذا السيد إذًا من يكون؛ لكن لا سبيل إلىٰ معرفة كيف يستطيع الإنسان أن يظفر بسيد أعلىٰ للعدالة العامة يكون هو أيضًا عادلًا، ويمكن أنْ يبحث عنه في شخص واحدٍ أو في عدة أشخاص مختارين من جماعة، ذٰلك أنَّ كل واحد من هٰؤلاء سيسيء دائمًا استخدام حريته إذا لم يكن ثمة أحدٌ فوقه يحمله علىٰ الخضوع للقوانين، لكن السيد الأعلىٰ يجب أن يكون عادلًا لوجه العدالة نفسها، وأن يكون مع هٰذا إنسانًا!! ولذا فإنَّ هٰذه المسألة أعقد المسائل كلها، ماذا أقول! بل إنَّ حلها علىٰ الوجه الكامل مستحيل، فمن هٰذا الخشب المعوج الذي من مثله صنع الإنسان لا يمكن أنْ نصنع شيئًا مستقيمًا، فمتىٰ يستقيم الظل والعود أعوج»[1].

وهذه شهادة شاهد من أعرف أهلها بها، لكنَّ مشكلة أصحاب الفكر المادّي أنَّهم مع علمهم بقصور العقل البشري فيما يضعه من قوانين؛ لا يُسلِّمون بالاعتماد علىٰ التشريع الإلٰهي في ذٰلك، ولا يعترفون بالوحي مصدرًا معصومًا، بل غاية ما يعترفون به أنَّ الاجتماع البشري أعقد ما يكون وأكثر صعوبة.

الثانية: من حقيقة التشريع الوضعي: انتفاء الصحة المطلقة في تحديد الخير والشر، والعدل والظلم، وهٰذه الحقيقة سببٌ لما قبلها، فإنَّ انتفاء العدل المطلق مبني علىٰ الجهل بالصحة المطلقة في تحديد العدل والظلم والخير والشر.

وما وصل إليه الإنسان من خلال تأملاته الفكرية والفلسفية في تحديد ذٰلك

---

(١) التاريخ العام، كانت. ترجمة: عبد الرَّحمٰن بدوي، ضمن كتابه: النقد التاريخي ص(٢٨٧، ٢٨٨).

لا يمكن أن يتمتع بالصحة المطلقة؛ لأنَّ التفكير البشري مهما ارتقى هو في نهاية الأمر عرضة علىٰ الدوام للتأثر بالزمان والمكان وما يتَّصل بهما من ظروف شخصية واجتماعية واقتصادية وسياسية، إلخ. والنظريات الفلسفية صرحت بهٰذا كما تقدم(١).

وقد نتج عن هٰذه الحقيقة القول بالنسبية المطلقة في ذٰلك كله كما ـ سيأتي بيانه(٢) ـ وقد أدَّىٰ انتفاء الصحة المطلقة في تحديد العدل والظلم إلىٰ عدم وجود مقياس يمكن الاعتماد عليه والاطمئنان إليه في تحقيق العدل، وأصبحت معاني الخير والشرِّ والعدل والظلم خاضعة للمصلحة، مصلحة فرد أو جماعة أو دولةٍ أو نظام. وعندئذٍ تتحكَّم المصلحة في مجمل تصرفات البشر وتحدد لهم مضمون الخير والشر والظلم والعدل والالتزامات الأخلاقية، ويصير المعيار الحاكم في كلِّ ذٰلك مقدار ما يحققه الفرد أو الجماعة أو النظام من لذَّةٍ أو منفعةٍ مادية(٣).

وكل هٰذا آتٍ من كونه وضعًا بشريًا، وطبيعة البشر لا تنفك عن الظلم والجهل، كما قال تعالىٰ: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾﴾ [الأحزاب: ٧٢].

وقد بيَّن الله ذلك إذ يقول: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧]، فهٰذا في بيان أنَّ كل ما سوىٰ شرع الله مبني علىٰ الجهل الذي يعني انتفاء الصحة المطلقة عنه.

ويقول تعالىٰ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥] في بيان اتصاف كل ما سوىٰ شرع الله بالظلم المنافي للعدل.

وقبل هاتين الآيتين بيَّن الله تعالىٰ أنَّ تشريع غير شرعه إنما هو أولًا اعتداء علىٰ حقه فقال: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤].

---

(١) ويراجع: الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية ص(١٥٥) وما بعدها.
(٢) في الفصل الثالث من هٰذا الباب ص(١٧٧).
(٣) يراجع: المرجع السابق ص(١٥٩ ـ ١٦٠)، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية، ص(٤٨٩).

الفصل الثَّالث

أسس التشريع الوضعي الحديث ونتائجها

قام الفكر الغربي علىٰ أساسين حدَّد بهما وجهته وانطلق منهما وجعلهما قاعدة لما يُصدره من أنظمة وقوانين، ويمارسه من نشاط، وهما:

الأول: حماية الحريَّة الإنسانية كما تصورها الفكر الغربي.

الثاني: فصل الدِّين عن الحياة وعن التدخل في شؤون الإنسان الحياتية وشؤون المجتمع[1].

وهذان الأساسان هما القاعدة التي تقوم عليها «الديمقراطية» فإنَّها نظام منبثق عن تصور للحياة قائم علىٰ فصل الدين عن الحياة يسعىٰ إلىٰ بناء النظام السياسي علىٰ قاعدتين:

١ ـ قاعدة حيادية الدولة تجاه العقيدة.

٢ ـ وقاعدة سيادة الأمة، التي تعني حق الأمة المطلق في تبني نظام الحياة الذي تراه مناسبًا[2].

---

(١) يراجع: التشريع وسن القوانين في الدولة الإسلامية، د. محمَّد مفتي وزميله ص(٢ ـ ٨).

(٢) انظر: كتاب نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، د. محمد مفتي.

وقد كان للظروف التاريخية إلتي مرَّ بها المجتمع الغربي، وما كان يعانيه من الظلم والطغيان من قبل طبقة الإقطاعيين وطبقة رجال الدِّين ـ الدور الأكبر في ذٰلك، فكان هٰذا المنطلق ثمرة ذٰلك الصراع التاريخي، وصدىٰ لصيحات التحرر من تلك العبودية، والخرافات التي ألصقت بالدين الكنسي النصراني[(١)].

يقول أحد الباحثين الغربيين: «الديمقراطية العصرية من حيث الفكرة والواقع، إن هي إلَّا نتيجة لمعارضة قامت في وجه ذٰلك النظام الذي سار عليه المجتمع والحكومة، وكان سائدًا في معظم الدول الأوروبية خلال القرنين (١٧، ١٨م) وقت أن كان يحكم الدول ملوك ادعوا السلطة المطلقة استنادًا إلىٰ الحق الإلٰهي، وقد استندت سلطة هٰؤلاء الملوك إلىٰ طبقة الأعيان وإلىٰ سلطة الكنيسة الموطدة، وكانت غالبية النَّاس وبخاصة الأجراء والفلاحين تسام الظلم وتستغَلُّ وكان نصيبهم من الحقوق ضئيلًا، فلم يتمتعوا بالحرية السياسية أو حرية العبادة أو حرية الكلام أو الصحافة أو حرية العمل. ولم يكن للمواطنين أي ضمان ضد التعسف بهم أو القبض عليهم وحبسهم وتفتيش مساكنهم، وكانت الثورة الإنجليزية والثورتان الفرنسية والأمريكية موجهة ضد هٰذا النوع من الدكتاتورية لإحلال الديمقراطية الحرة محلها، وإنَّ الفكرة الرئيسية التي تنطوي عليها الفلسفة الديمقراطية الحرة التي كانت تتمثل في أنَّ النَّاس يستطيعون أن يحكموا أنفسهم بصورة أفضل مما لو حكمهم الملوك وطبقة الأشراف ورجال الدين»[(٢)].

ومع اعتراف العالم الغربي بأنَّ هٰذا أمر حدث لظروف تاريخية خاصة بالحضارة الغربية والديانة النصرانية، لٰكنَّهم مع ذٰلك يرون أنَّه أصبح أمرًا لازمًا لكل دولة حديثة أن تبني قانونها وتشريعاتها علىٰ هٰذين الأساسين[(٣)].

وقد كان لكل من الأساسين تأصيل فلسفي تنظيري، يبرر به الفكر الغربي صحة اتخاذه له أساسًا ينطلق منه، وبيان ذلك فيما يلي:

---

(١) يراجع: القانون الدستوري، أندريه هوريو (١/ ١٧٠ ـ ١٧٢).
(٢) السبيل إلىٰ عالم أفضل، كارل بيكر ص(١٧٣)، عن العلمانية ص(٢٣٣).
(٣) يراجع: مقال بعنوان «فصل الدِّين عن الدولة»، د. جعفر إدريس [مجلة البيان (ع/ ١٥٩)].

أولًا: حماية الحرية الإنسانية:

لمَّا قامت الثورات في المجتمعات الغربية مطالبة برفع الظلم والطغيان عنها كان التحرر هو الغاية والهدف في ذاته دون أي هدف آخر. فكانت المطالبة بـ «**حفظ الحرية الإنسانية**» هي المرتكز الأساس، وأريد بذٰلك تثبيت دعائم الحرية وتمكين الإنسان من أن يكون بذاته هو الأصل في كل قيم ومبادئ تهدف إلىٰ تنظيم حرياته وحقوقه، واتَّجهت بذٰلك إلىٰ نزعة تمجيد الإنسان والاعتزاز به، وسيطرت هذه النزعة علىٰ كافة صور الحياة السياسية والاقتصادية والفكرية(١)، ولذا قام الفكر الغربي علىٰ الحد من كل معوِّق للحريَّة الإنسانية، ونتيجة لذٰلك نادىٰ المفكرون الغربيون بتبني فصل الدين عن الحياة، أساسًا ينطلق منه إلىٰ ممارسة الأنشطة وإصدار الأنظمة والقوانين، ورُبطت التشريعات ومصدر الحقوق بمبدأ الحرية هٰذا(٢).

وكان أبرز الفلسفات التي مهدت لذٰلك وقامت عليها هذه الدعوة نظرية روسو في «العقد الاجتماعي» التي تقول بأنَّ الأفراد نشأوا في حالة طبيعية يمارسون حرياتهم المطلقة وحقوقهم، ولما نشأت الدولة كان الغاية من قيامها حماية تلك الحقوق، وهٰذه الحماية التي تقوم بها الدولة هي سبب شرعية سلطتها(٣).

ولأجل هٰذا التصور سعىٰ المفكرون لإيجاد التوافق بين ضرورة السلطة، وحق الحرية الفردية وربط التشريع بفكرة التوفيق هذه، وأصبحت التشريعات تهدف إلىٰ ذٰلك.

يقول أحد الباحثين الغربيين: «إنَّ مدلول القانون الدستوري؛ أي: معناه العميق أو كما يقال مهمته هو تنظيم التعايش السلمي بين السلطة والحرية في إطار الدولة ـ الأمة»(٤)، وبيَّن أنَّ حقيقة الحريَّة الإنسانية تعني السيادة الإنسانية

---

(١) يراجع: أركان وضمانات الحكم الإسلامي، د. محمَّد مفتي [مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت السنة (٥ ربيع الآخر ١٤٠٩هـ) (ع/١٢) ص(٥٨، ٥٩)].

(٢) يراجع: النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية، د. محمَّد مفتي وزميله ص(٣٩).

(٣) يراجع: المسألة السياسية، د. أحمد أبو المجد [مجلة المستقبل العربي (١٩٨٥م ع/الأول) ص(٤٥)، الإسلام ومبادئ نظام الحكم، د. عبد الحميد متولي ص(٩٠، ٩١).

(٤) القانون الدستوري، أندريه هوريو (١/ ٣١٤).

في مقابل سيادة الدولة، وقال: «الدولة سيدة لأنَّها بفضل تنظيمها العقلاني وبفضل التوازن الداخلي لسلطانها، سيدةُ نفسها، والفرد يمتلك هو أيضًا سيادة شخصية هي حريته، لأنَّه يمتلك ويسيطر علىٰ مختلف ملكاته، وأنَّه بالتالي يستطيع التحكم والسيطرة علىٰ ملكاته واستعمالها، وهٰذا التفسير للحرية الإنسانية يتيح فهم كيف أنَّ مختلف الحريات الفردية تضع حدودًا لسلطان الدولة، والواقع أنَّ الأمر هو حد من سيادة بسيادات أخرىٰ. إنَّ سيادة الدولة يجب أن تتلاءم مع سيادة الأفراد»[1].

وعلىٰ هٰذا الأساس قامت الثورات في الغرب، وكان أشهرها الثورة الفرنسية التي كانت عام (١٧٨٩م) والتي أصدرت إعلانًا ضمنته ما أسمته بـ **«وثيقة حقوق الإنسان»** اعتبرت الحرية أساس السلطة والتشريع، وجاء فيها:

«المادة (٤): الحرية قوامها القدرة علىٰ عمل كل شيء لا يضر بالآخرين، وهٰكذا لا تحد ممارسة الحقوق الطبيعية لكل إنسان إلَّا بالحقوق التي تؤمِّن للأعضاء الآخرين في المجتمع المتمتع بنفس هذه الحقوق، وهٰذه الحدود لا يجوز أن تتحدد إلَّا بالقانون.

المادة (٥): ليس للقانون أن يحظر إلَّا الأعمال المضرة بالمجتمع، وكل ما هو غير محظور بأحكام القانون لا يمكن أن يمنع ولا يُجبر أحد علىٰ عمل شيء لم يأمر به القانون»[2].

وقد صار هٰذا الأساس، الذي هو حماية الحرية، قاعدة كلية للتأثير علىٰ الجانبين الأساسين: **الجانب السياسي، والجانب القانوني**، وأصّلت الحرية في نوعين عامَّين يتفرع عنهما بقية الحقوق والحريات التي ينادىٰ بها هناك، وهذان النوعان هما:

أ ـ **الحرية السياسية**، التي تعني تقييد سلطة الحاكم، أو مشاركته في السلطة.

ب ـ **الحرية القانونية**، التي تعني التدخل في التشريعات ليضمن الفرد أنَّ تلك التشريعات لا تهدر حقوقه أو تقيد حريته أو تحدُّ منها[3].

---

(١) المرجع السابق (١/ ١٧٤).

(٢) المرجع نفسه (١/ ١٧٣)، وانظر: أصول القانون، د. حسن كيره ص(١٣٧).

(٣) يراجع: حقوق الإنسان وحرياته الأساسية ص(٧ ـ ٨).

ومن تأثر من المسلمين بالفكر الغربي يخلط بين هٰذين الأمرين ويحاول إسقاط هذه الأسس الغربية علىٰ الإسلام، ليقول: إنّ الإسلام يوافق علىٰ هٰذا المنطلق الغربي، أو إنه قد سبق الغرب إلىٰ ذٰلك؟! حيث يخلط بين حق الأمة - الذي أعطاها إياه الشرع - المتمثل في رفع الظلم عنها، وفي تولية الحاكم والنصح له ومحاسبته وعزله ومراقبة تطبيق الشرع، وبين مصدر التشريع. ويخلط بين حق الأمة في الاجتهاد بشروطه المعتبرة وبين التشريع الذي هو حق الله تعالىٰ، فيجعل من حق الأمة المشروع في ذٰلك ذريعة لتوسيع الدائرة حتىٰ يشمل الاعتداء علىٰ حق الله والتدخل في التشريع.

وهٰذا الأساس يناقض مقصود التشريع الإلٰهي من أنَّه ينطلق من مبدأ العبودية لله تعالىٰ بإخراج المكلَّف عن داعية هواه حتىٰ يكون عبدًا لله، وحفظ مقاصد الشريعة في الخلق وإقامة المصالح الدنيوية للحياة الأخروية[١]، والتشريع الإلٰهي يأتي علىٰ أساس بيان حكم أفعال الإنسان، لا من واقع إعطاء الفرد حريته أو تقييدها.

ثم إنَّ مفهوم الحرية في الفكر الغربي يناقض الدِّين، ولذا قالوا بفصله عن الحياة لئلا يقيد الحرية، وحقيقته الرفض للفطرة الدينية الصحيحة؛ مما سبب تدمير الأخلاق وإشاعة الفاحشة. وبسبب ذلك فسدت الضروريات الخمس التي قصد التشريع الإلٰهي حفظها، وهي: الدين والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وأنشئ تشريع يقوم علىٰ هدمها ومن الأمثلة علىٰ ذٰلك: حماية القاتل من عقوبة القصاص، وحماية السارق من عقوبة القطع دفاعًا - في زعمهم - عن حقوق الإنسان، دون النظر إلىٰ ما ينشأ عن ذٰلك من ضياع حقوق سائر النَّاس. وإتاحة الفرصة للفرد في مزاولة كل ما يحقق رغباته وإن ترتب علىٰ ذٰلك نتائج مدمرة في حياة الأمة، من إباحة الربا والزنا والإلحاد وجعل ذٰلك حقوقًا مشروعة للأفراد.

أما التشريع الإلٰهي فقد بنىٰ حقوق الإنسان علىٰ مبدأين:

الأول: تحقيق عبودية الخلق لله تعالىٰ، وهي الغاية الكبرىٰ.

الثاني: حفظ مقاصد الشريعة في الوجود الإنساني، والتي هي المحافظة

---

(١) يراجع: الموافقات للشاطبي (٢/ ٣٧، ٣٨)، وانظر: الفصل الثالث من الباب الأول.

علىٰ ضروريات وجود الإنسان، وهي الأصول الخمسة، حفظ الدِّين والنّفس والعقل والنسل والمال.

هٰذا مع حفظ حاجيات هٰذا الوجود بوضع أحكام العلاقات الإنسانية في سائر المعاملات، وحفظ تحسينات هٰذا الوجود بمكارم الأخلاق ومحاسن العادات(١).

ثانيًا: فصل الدِّين عن الحياة واستقلال التشريع عن التدخل الديني:

قد كان يسود الحياة الأوروبية في القرون الوسطىٰ في عهد الكنيسة النصرانية نوع من الفصل بين الدِّين والحياة، وقد تقدمت الإشارة إلىٰ ذٰلك، وكان هٰذا ثمرة المنهج الذي اتخذته الكنيسة في الفهم القاصر للحياة والنظرة الخاطئة لأثر الدين علىٰ الحياة، حيث كان يوجد في مملكة المسيح تنظيمان: التنظيم الروحي ويمثله رجال الدين، والتنظيم الزمني ويمثله الأباطرة والدولة. لكن كلا التنظيمين يمارس نشاطه في ظل روح أخلاقية مسيحية(٢).

وقد ذكر بعض الباحثين أنَّ مصطلح «العلمانية» كان قد جعله فلاسفة القرن السابع عشر اصطلاحًا يشير إلىٰ تحول شخص أو مؤسسة أو مقاطعة من إدارة الكنيسة إلىٰ الإدارة المدنية الزمنية(٣)، ثم صار يعني في القرن التاسع عشر وما بعده تحول الإنسان عن الاعتقاد الديني الغيبي إلىٰ الاعتماد علىٰ العقل البشري المنكر للغيب(٤).

وقد تقدم أنَّ السبب في قيام الثورة علىٰ الدين وإظهار العداء له، هو الطغيان الذي كانت تمارسه الكنيسة، مع ما صاحبه من دخول التحريف علىٰ الدين الكنسي الذي جعله يتناقض مع ما اكتشفه العلم التجريبي فيما يتعلق بالكون والإنسان،

---

(١) يراجع: النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية، د. محمَّد مفتي وزميله ص(٣٩ ـ ٤٢).

(٢) انظر: العلمانية، د. الحوالي ص(٢٢٥ ـ ٢٢٦، ٥٣ وما بعدها)، أصول الفكر السياسي، د. التيجاني ص(٢٠٥ ـ ٢٠٩).

(٣) وقد تقدم معنا أنَّ القرنين السابع عشر والثامن عشر كانا يمثلان أوج الصراع بين الأباطرة والكنيسة، وأنَّ سلطان الكنيسة بدأ يضعف فيهما.

(٤) أصول الفكر السياسي، د. التيجاني ص(٢٠٦).

فأسهم هٰذا في قيام الانقلاب علىٰ الدِّين، وأصبح من المسلّمات لدىٰ الفكر الغربي أنَّ الحق والحقيقة إنما هو من نتاج المعرفة البشرية، وأنَّ المعرفة البشرية تتناقض مع الدِّين دائمًا، ويستحيل التوفيق بين اللاهوت الكنسي والعلم الوضعي، فأدىٰ ذٰلك إلىٰ انفصال أحدهما عن الآخر، واختار الفكر الغربي المعرفة البشرية المعتمدة علىٰ العقل البشري؛ لأنَّه أوثق لديه مما يقول به الدين[1].

يقول أوجست كونت: «ويبين لنا تاريخ العقائد الدينية والميتافيزيقية من جهة وتاريخ المعرفة الوضعية من جهة أخرىٰ أنَّ التوفيق بينهما لا يمكن أن يستمر علىٰ الدوام. لقد اتَّجه الإنسان إلىٰ الخيال يتطلب إليه معرفة الظواهر الحقيقية معرفة مباشرة ومطلقة، ولكن كلما تقدم الإنسان في الدراسة الوضعية للظواهر ترك بالتدريج التفسيرات اللاهوتية والميتافيزيقية، وستصبح الفلسفة وضعية بالضرورة متىٰ أصبح العلم بأسره وضعيًا، لأنَّه ليس من الممكن أن نتَّخذ سوىٰ وجهة نظر واحدة في دراسة الأشياء»[2].

وخرج الفكر الغربي بعد هٰذا الصراع بتصورات عن الدِّين، تتلخص في نقطتين:

١ ـ أنَّ الدِّين والوحي لا يمكن الاعتماد عليهما كمصادر للوصول إلىٰ المعرفة العلمية الصحيحة. فأضاع بذٰلك كل حلٍّ في الهداية المستمدة من الوحي الصحيح والدين الحق.

٢ ـ أنَّ الدِّين مثالي غير واقعي، لأنَّه لا يقدر علىٰ التفاعل مع معطيات الحياة المادية المبنية علىٰ التصور العقلاني للإنسان حيث إنه يتسم بالجمود والثبات[3].

وشيء آخر هو أنَّ الدين يقيد الحرية الإنسانية ويفرض عليها أشياء بدون إرادتها، فكان لا بد ـ في نظر الفكر الغربي ـ من عزله تمامًا عن التشريع وكافة مجالات الحياة. وهٰكذا أصبح تأثير الدين علىٰ الحياة في المجتمع الغربي معدومًا.

---

(١) يراجع: السلفية وقضايا العصر، د. الزنيدي ص(٤٧٤) وما بعدها.
(٢) فلسفة أوجست كونت، ليفي بريل ص(٣٠)، عن: منهج البحث الاجتماعي ص(٤٥).
(٣) يراجع: أركان وضمانات الحكم الإسلامي ص(٨٠).

يقول أحد الباحثين الغربيين: «إنَّ المحيط الديني هو اليوم بدون شك أقل أهمية في العالم الغربي المعاصر»(١).

ويقول آخر: «إنَّ القانون يقع إلىٰ حد كبير خارج نطاق الدين، ولذا ينبغي أن يتغيَّر القانون بتغير الظروف»(٢).

وبهٰذا رفض الفكر الغربي اعتماد الدين كأساس للاجتماع البشري ومصدر السيادة فيه، والتفت إلىٰ الطبيعة والعالم المادي. وجاءت كل محاولات المفكرين وفلسفاتهم كردود أفعال علىٰ مذهب التدين الكنسي المنحرف، وكمحاولات لإيجاد بناءات فلسفية تقوم مقام الدِّين في مجال السياسة والحكم(٣).

وفقد الدِّين قيمته لا علىٰ الصعيد السياسي والقانوني والصعيد العلمي والفكري فحسب، بل حتىٰ علىٰ صعيد الحياة العملية للأفراد. وقد أجري استفتاء عن دور الدين في التأثير علىٰ حياة الأوروبيين اليومية، فكانت النتيجة أنَّ الدِّين لا يلعب دورًا كبيرًا ـ علىٰ الأقل ـ علىٰ المستوىٰ الشعوري من قرارات الآلاف من الأشخاص، والسبب أنهم لا يرون صلة بين تصرفاتهم اليومية وبين تدينهم الاسمي بالدين الكنسي، وأكثرهم يعترف أنَّ الدِّين لا ينفذ إلىٰ أعماقهم(٤). فإذا كان الدِّين قد فقد قيمته من مشاعر النفوس فيكف لا يفقد دوره في التأثير علىٰ مجريات الحياة.

وأصبحت الدولة دولة علمانية تقوم أساسًا علىٰ الفصل التام بين ممارسة السلطة والنواحي الدينية، ولا تقبل من الدِّين أن يشاركها العلاقة السياسية بينها وبين المواطن، فهي التي تسن القوانين والتشريعات وفق تأسيس شامل لجميع المواطنين ومصالحهم المشتركة منطلقة من مبدأ الحرية(٥).

والحق أنَّ هٰذا الفصل بين الدِّين والحياة يناقض ـ أصلًا ـ الفطرة الصحيحة، من وجهين:

---

(١) القانون الدستوري، أندريه هوريو (١/ ٧٤).

(٢) دائرة المعارف البريطانية (٩/ ٩٢٠، ٩٢١).

(٣) يراجع: أصول الفكر السياسي ص(٢٣٢، ٢٣٣ ـ ٢٣٥).

(٤) يراجع: العلمانية، د. الحوالي ص(٤٩٣ ـ ٥٠٣).

(٥) يراجع: الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية، حامد قويسي ص(٤٨٨ ـ ٤٨٩).

١ ـ أنَّ الغريزة الدينية الفطرية في الإنسان تتطلب أن يكون الدّين ليس في مظاهر التعبد المحضة فقط، بل وفي معالجة قضايا الحياة المختلفة، ولذا كانت التشريعات الوضعية القديمة تنسب إلىٰ الآلهة لتبرر مشروعيتها، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وآخر ذٰلك ظهر في نظرية الحق الإلٰهي التي نَسَبتْ كل ما يقوم به الأباطرة إلىٰ تفويض الرب لهم، كما تقدم. ولذٰلك كانت «الفكرة الدينية الناضجة هي التي لا تجعل من الألوهية مبدأ تدبير فعال فحسب، بل مصدر حكم وتشريع في الوقت نفسه»[١].

٢ ـ أنَّ الإنسان كل لا يتجزأ، وليس بالإمكان فصل عقيدته ومشاعره عن ممارساته وتصرفاته بصورة دائمة، ولذا فمن التناقض أن يعترف المجتمع بالدِّين فيما يتعلق بالجوانب الروحية ويستبعده في الجوانب الاجتماعية والممارسات والأنظمة والتشريعات.

ثمَّ إنَّ هٰذا الفصل مناقضة ورد لحقيقة الدِّين الصحيح، وما أراده الله به من أن يكون عقيدة وشريعة ومنهاج حياة. وقد أدرك هٰذا أحد المستشرقين فقال: «يفصل كثير من النَّاس بتأثير ميراثهم الثقافي وظروفهم الاجتماعية وتعليمهم بين الدِّين والدولة. . . ولكن الواقع أنَّ هٰذا الفصل بين الدِّين والدولة أمر جديد ولم يعرف الإسلام أو سواه من الأديان العالمية مبدأ الفصل»[٢].

والحقيقة أنَّ القول بفصل الدِّين عن الحياة لم يكن «تنظيرًا مبنيًا علىٰ البحث والبرهان العقلي، وإنما يعدّ حلّا مداهنًا وسطًا للصراع الذي حصل في العصور الوسطىٰ في أوروبا بين الكنيسة والمفكرين الأوروبيين، فبدلًا من إثبات فساد الدِّين البابوي وتحكم الكنيسة والبحث بالتالي عن حقيقة الدِّين وقبوله أو رفضه، عمد المفكرون إلىٰ التهرب من ذٰلك بقبول الدِّين النصراني كأمر واقع مع عزله عن الحياة كحل وسط للصراع»[٣].

* * *

(١) الدين، د. محمّد دراز ص(٥٥).
(٢) الشرق الأدنى مجتمعه وثقافته ص(١٧٣ ـ ١٧٤).
(٣) التشريع وسن القوانين في الدولة الإسلامية ص(٥ ـ ٦).

ما نتج عن اتخاذ التشريع الوضعي المعاصر هذين الأساسين قاعدة له:

وقد نتج عن اتخاذ هٰذين الأساسين قاعدة للتشريع الغربي تبني مبدأين يتأسس عليهما التشريع، وهما:

١ ـ مبدأ سيادة الأمة.

٢ ـ مبدأ نسبية التشريعات وخضوعها لقاعدة التغيير والتطوير[(١)].

أولًا: مبدأ سيادة الأمة:

نشأت مشكلة السيادة لتمثل واقع الصراع علىٰ السلطة العليا بين حكام وأباطرة أوروبا أصحاب السلطة الزمنية، وبين الكنيسة ورجال الدِّين أصحاب السلطة الروحية، وانتهىٰ بتركيز السلطة في يد الملوك دون سلطة الكنيسة، وحاولوا الاستناد إلىٰ نظرية «الحق الإلٰهي المباشر» والتي تزعم أنَّ الحكام تم اختيارهم من الله مباشرة، واستندت الكنيسة إلىٰ نظرية «الحق الإلٰهي غير المباشر» التي تزعم أنَّ السيادة تأتي للحكام من الله بطريق غير مباشرة، عن طريق رجال الدِّين الذين يمنحون السلطة لمن يباركونه[(٢)].

ثم ظهر صراع آخر فيما بعد علىٰ السيادة بين حكم الملوك الاستبدادي وبين الجماهير والمفكرين المنادين بالحرية الإنسانية وحقوق الإنسان، وكانت فكرة روسو في تفسير العقد الاجتماعي إرهاصًا لربط السيادة بالأمة علىٰ يد الثورة الفرنسية ودعاة الحرية الإنسانية، حيث جعلت السيادة للإرادة العامة.

ومنذ ذٰلك الوقت والمفكرون يربطون بين السيادة ومجموع الأفراد، وأصبحت السيادة تعود للأمة[(٣)].

وهٰذا المبدأ يعني وضع القرار السياسي والتشريعي في يد ممثل الشعوب باسم الأمة[(٤)]؛ أي: الاستقلال عن الرب في التشريع بأن يضع الإنسان بنفسه

---

(١) يراجع: قواعد نظام الحكم في الإسلام، د. الخالدي ص (٧٣ ـ ٧٥)، السيادة وثبات الأحكام، د. محمَّد مفتي وزميله ص(٧)، التشريع وسن القوانين في الدولة الإسلامية ص(٢ ـ ٨).

(٢) انظر: ص(١٤٧) وما بعدها.

(٣) يراجع: القانون الدستوري (١/ ٣١٤) وما بعدها، السيادة وثبات الأحكام ص(١٣ ـ ١٧).

(٤) يراجع: إسلامية المعرفة، د. عبد الحميد أبو سليمان [مجلة المسلم المعاصر (ع/ ٣١) سنة (١٤٠٢هـ)، ص(١١٠)].

النظام الذي يريد دون الخضوع لأي سلطة خارجية عن الجماعة البشرية، وعلىٰ هٰذا الأساس تعالج مشاكل الحياة[(١)].

يقول أحد القانونيين الغربيين: «أما فكرة السيادة في الحديث فهي مرتبطة بفكرة السلطة العليا لصنع القانون أكثر من ارتباطها بالسلطة التنفيذية أو القضائية، فالسلطان الآن هو الشخص أو الهيئة التي تتولىٰ سلطة التشريع في المجتمع، ورفع ازدياد علمنة الدولة الحديثة، وقد اعترف للدولة القومية بأنها السيدة المطلقة علىٰ نظامها القانوني الوضعي، يضاف إلىٰ ذٰلك أنَّ السيادة تعني وجود مشرعٍ سامٍ أو مشرعين في الدولة لا يعترفون بوجود من هو أسمىٰ منهم في نطاق مجالهم، ويستطيعون إقرار أي تشريع ضمن الإطار الذي يرسمه الدستور النافذ»[(٢)].

وهٰذا هو الذي يعبر عنه بالنظام الديمقراطي الذي يقوم علىٰ حقيقة أساسية هي: الحرية المطلقة للبشر من ضوابط أو قيود خارج الجماعة البشرية إلَّا ما تتفق عليه هٰذه الجماعة[(٣)].

فالمقصود بالسيادة: «السلطة العليا التي لا تعرف فيما تنظم من علاقات سلطة عليا أخرىٰ إلىٰ جانبها»[(٤)]، وصفتها الأصلية «هي سلطة وضع القوانين للمواطنين»[(٥)]، ولا يمكن أن يفرض عليها أي التزامات من قبل إرادة أخرىٰ[(٦)].

وهٰذا بلا شك يناقض الأصل المقطوع به في عقيدة الإسلام الذي هو مقتضىٰ توحيد الرب سبحانه من أنه لا يجوز استقلال الإرادة البشرية عن إرادة الله تعالىٰ، وأنَّ الإرادة القاهرة التي تخضع لها كل الإرادات هي إرادة الله تعالىٰ دون غيره، وما سوىٰ ذٰلك فهو الشرك والمنازعة لله.

---

(١) يراجع: قواعد نظام الحكم في الإسلام ص(٧٣ ـ ٧٥).

(٢) فكرة القانون، دينيس لويد ص(٢٠٤، ٢٠٦، ٢٢٢).

(٣) يراجع: الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، هشام جعفر ص(١٣١).

(٤) القانون الدستوري والأنظمة السياسية، د. عبد الحميد متولي (١/ ٢٢٩).

(٥) تطور الفكر السياسي، جورج سباين (٣/ ٥٤٨) عن: السيادة وثبات الأحكام، د. مفتي ص(١٢).

(٦) يراجع: الدولة والسيادة، د. فتحي عبد الكريم ص(١٠١ ـ ١٠٧)، السيادة وثبات الأحكام ص(١٠ ـ ١٣).

ثانيًا: مبدأ نسبية التشريعات وخضوعها لقاعدة التغيير والتطوير:

بعد استبعاد الدين عن واقع الحياة وعن أن يكون مصدرًا للمعرفة الصحيحة، وإرجاع قواعد الفكر الغربي إلىٰ الطبيعة، زالت فكرة الثبات، وأصبحت سمة الفكر الغربي لفهم العصر الذي يعيشه: النسبية في كل شيء، وأصبح الإنسان الغربي مؤمنًا بأنَّ التغير هو أحد مقومات الحياة أو هو المقوم الوحيد في الحقيقة(١).

وأصبح الحق الذي يسعىٰ الفكر الغربي للوصول إليه مربوطًا بحياة الإنسان وخبراته التجريبية. فالحق إذن نسبي وليس مطلقًا، ومتغير مع الحياة وليس ثابتًا، بحيث يمكن أن ينقلب الحق باطلًا والباطل حقًّا بتغير الحياة أو اختلاف الظروف وأحوال الأشخاص(٢).

وانطلقت العلوم الإنسانية من مسلَّمة أساسية هي أنَّه لا يوجد كيان ثابت للإنسان بل هو حصيلة للظروف المادية الاقتصادية والاجتماعية(٣)، وقام القانون علىٰ هٰذا الأساس حيث يؤكد أحد رجال القانون الغربيين أنَّ القانون قائم علىٰ أنَّ الحقوق قابلة للتغير والتجديد، وعلىٰ الدولة أن تسعىٰ إلىٰ تقرير تلك الحقوق كلما أصبحت الحقوق المقررة في القانون قاصرة عن الوفاء باحتياجات الأفراد(٤).

وبناءً علىٰ هٰذا كان من المسلَّمات التي ينطلق منها التشريع الغربي: أنَّ القانون وليد الظروف الاجتماعية، وعامل متغير بتغير تلك الظروف، فهو حصيلة التطور الاجتماعي المعبر عن رأي الجماعة(٥).

واستقرَّ الرأي القانوني علىٰ أنَّه لا بد عند تكوين القاعدة التشريعية من مراعاة ملاءمتها لعوامل عديدة من طبيعية تتصل بطبيعة المجتمع أو طبيعة الإنسان، واقتصادية وسياسية واجتماعية وحقائق تاريخية، ويستخلص من كل تلك

---

(١) يراجع: المصدر السابق ص(١٥٨)، النظرية السياسية الإسلامية ص(٣١).
(٢) يراجع: السلفية وقضايا العصر ص(٤٧١).
(٣) يراجع: الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية ص(١٦٠).
(٤) يراجع: حقوق الإنسان الأساسية ص(١٣).
(٥) يراجع: تاريخ القانون، زهدي يكن ص(٥٣، ٥٧).

العوامل القاعدة التشريعية الملائمة للواقع[١] كما تقدم.

يقول أحد الباحثين الغربيين: «لا شكَّ أنّ النظام القانوني لا يمكن أن يكون جامدًا، إنه يتبدل تحت ضغط الحاجات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، أو بفعل جذب أفكار العدالة»[٢].

---

(١) يراجع: أصول القانون، د. حسن كيره ص(١٨٤ ـ ١٨٩)، وص(١٧٠) من هٰذا البحث.

(٢) القانون الدستوري، أندريه هوريو (١/ ١٣٩).

الباب الثالث

حكم التشريع الوضعي

الفصل الأول: حقيقة الإيمان عند أهل السُّنَّة والجماعة وصلة التشريع به.
الفصل الثاني: مقتضى قواعد أهل السُّنَّة والجماعة في التشريع الوضعي.
الفصل الثالث: حال المحكومين بالتشريع الوضعي.

تمهيد

إنّ ما سبق في الباب الثاني من بيان حقيقة التشريع الوضعي، وما هو قائم عليه، يغني في بيان جهة القول بكونه كفرًا يناقض الإسلام الذي هو تمام الانقياد والاستسلام لله رب العالمين.

ومع أنه لا يتصور تبني التشريعات الوضعية منفصلة عن تبني المبادئ والعقائد والتصورات التي تنطلق منها وتكون هي الأساس لأحكامها، والتي تخالف عقيدة الإسلام ولا تجتمع معها بحال، إذ كيف يجتمع النقيضان؟ إلا أنه وإن سُلِّم ذلك، وأنه يمكن تبنيها مجردة عن مبادئها ـ فهي كفر من جهة أخرىٰ، هي جهة كون ممارسة التشريع الوضعي يعتبر منازعة لله تعالىٰ فيما هو من خصائصه. كما تقدم بيان ذلك في الباب الأول.

ثم إنه وإن سُلِّم أن التشريع الوضعي لا يعتبر صاحبه منازعًا لله حتى يعتقد ذلك، ويظهر المعاندة والمكابرة ـ فهو كفر من جهة ثالثة هي جهة كونه منافيًا للإيمان الذي هو قول وعمل؛ وذلك من وجهين:

الأول: أنّ التشريع الوضعي والحكم به علىٰ الاستمرار يتضمن ترك الالتزام بالحكم بالشريعة الإلٰهية وأن تكون هي أساس الحكم والتحاكم، والالتزام بالحكم بالشريعة الإلٰهية أصل في الإيمان.

الثاني: أنه يمتنع أن يكون شخص يعتقد وجوب الالتزام بالشريعة الإلٰهية وعدم جواز الحكم بغيرها، وأفضليتها وعدلها، ثم هو يشرّع غير حكم الله،

ويدعو إلىٰ ذلك وإلىٰ العمل به والحكم به، وهٰذا الوجه مبني علىٰ قاعدة أهل السُّنَّة في العلاقة بين الظاهر والباطن في الإيمان.

وهذه الجهة الثالثة هي التي سيكون تفصيل الكلام فيها في هٰذا الباب، وبالله التوفيق.

الفصل الأول

حقيقة الإيمان عند أهل السُّنَّة والجماعة وصلة التشريع به

تمهيد:

إن معرفة الصواب في هٰذا الباب وغيره مبنية علىٰ معرفة حقيقة الإيمان والكفر، فالكفر والإيمان متقابلان، إذا زال أحدهما خَلَفَه الآخر[(١)]، والإيمان هو الأصل الذي بُعث به الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، وعليه قامت الدعوة إلىٰ الدين القويم، وبه تكون النجاة عند الله تعالىٰ، ولقد جاء بيانه أتمَّ بيان في الوحي الموحىٰ إلىٰ نبينا محمدٍ ﷺ، فمنْ ردَّ التنازع إليه زال عنه كل لَبْس في هٰذا الباب وغيره.

ولهٰذا كانت طريقة السلف أسلم وأعلم وأحكم؛ حيث حققوا شرط النجاة من الهلاك الذي وقعتْ فيه فرق أهل الأهواء كما وقعتْ فيه الأمم قبلها، والذي

---

(١) انظر: كتاب الصلاة لابن القيم، ص(٢٤).

حَدَّه النبي ﷺ ـ حين ذكر الافتراق في أمته ـ بقوله: «**ما أنا عليه اليومَ، وأصحابي**»(١).

وقد تقلَّد السلف هٰؤلاء زمام الأمر بعد نبيهم فبينوا الإيمان وأوضحوا، وصاولوا ونافحوا كل بدعة تخالف في الإيمان، فأقاموا الحجة وظهرت بهم المحجة.

ومع وضوح هٰذا الأصل وبيانه إلا أنه قد حصل فيه النزاع من قِبَل طوائف مبتدعة نازعوا أهل السُّنَّة والجماعة، ما بين غالٍ فيه ـ وهم الوعيدية ـ وجافٍ عنه ـ وهم المرجئة ـ، وكان الجامع بينهم أصلًا واحدًا من حيث أساس الشبهة التي فهموا بها الإيمان حيث قالوا: إن الإيمان حقيقة واحدة، فإذا زال جزؤه زال كله(٢). والحق أنَّ مذهب كلا الطائفتين لم يقم علىٰ أساس صحيح في فهم الإيمان الوارد في نصوص الوحي من الكتاب والسُّنَّة، بل كان فهمًا سطحيًّا غير عميق في الأخذ بما يظهر لهم من النصوص، وكان منهجهم الجامع لهم فيما يتعلق بالاستدلال بالنصوص ـ وهو منهج كل مخالف لأهل السُّنَّة ـ يتمثل في طريقين مجملين(٣):

الأول: اتباع المتشابه وعدم الرد إلىٰ المحكم، وهذه هي شيمة أهل الأهواء الذين قال الله فيهم: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧].

الثاني: عدم الجمع بين الأدلة، وذلك بالاقتصار علىٰ بعضها دون النظر إلىٰ الأدلة الأخرىٰ التي لو جُمعتْ مع تلك لظهر الحكم العدل، ولذلك فإن أكثر ما يكون النزاع بسبب هٰذا وهو سبب الاختلاف والضلال، حيث يُحكم في الشيء قبل إحكامه وجمع حواشيه وأطرافه واستقصاء أدلته وحججه، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله(٤).

---

(١) رواه الترمذي، كتاب الإيمان، ح(٢٦٤١)، والآجري في الشريعة (١/رقم ٢٤) بهٰذا اللفظ، وصححه الألباني في صحيح الترمذي رقم (٢٧٩٢).

(٢) انظر: تفصيل هٰذا ص(٢٠٨) وما بعدها.

(٣) يراجع: مقدمة في أسباب اختلاف المسلمين وتفرقهم. محمد العبده، طارق عبد الحليم ص(٦٧ ـ ٧٢).

(٤) يراجع: اقتضاء الصراط المستقيم (١/١٤٩).

يقول الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ في تقرير وجوب النظر إلىٰ الشريعة علىٰ أنها صورة واحدة لا يُطلب الحكم منها علىٰ حقيقة أمر إلا بجملتها، لا من دليل منها أي دليل كان، وهٰذا هو شأن الراسخين، بخلاف متبعي المتشابهات: «ومدار الغلط في هٰذا الفصل إنما هو علىٰ حرف واحد، وهو الجهل بمقاصد الشرع وعدم ضم أطرافه بعضها لبعض، فإنّ مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هو علىٰ أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها.. وما مثلها إلا مثل الإنسان الصحيح السوي، فكما أن الإنسان لا يكون إنسانًا حتى يستنطق فلا ينطق باليد وحدها ولا بالرجل وحدها ولا بالرأس وحده ولا باللسان وحده، بل بجملته التي سُمي بها إنسانًا. كذلك الشريعة لا يطلب منها الحكم علىٰ حقيقة الاستنباط إلا بجملتها، لا من دليل منها أي دليل كان، وإن ظهر لبادي الرأي نطق ذلك الدليل... فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضًا كأعضاء الإنسان إذا صورت صورة مثمرة، وشأن متبعي المتشابهات أخذ دليلٍ مّا أي دليل كان عفوًا وأخذًا أوليًا، وإن كان ثَمَّ ما يعارضه من كلي أو جزئي، فكأنّ العضو الواحد لا يعطي في مفهوم أحكام الشريعة حكمًا حقيقيًا، فمتبعه متبع متشابه، ولا يتبعه إلا من في قلبه زيغ كما شهد الله به، ومن أصدق من الله قيلًا»[١].

ومثال هٰذا الزيغ: ما وقعت فيه المرجئة والخوارج في مسألة الإيمان، فإن كلًا من الطائفتين قد أخذت ببعض الحق وتركت باقيه، فاعتمدت المرجئة النصوص التي فيها: **«من قال: لا إلٰه إلا الله دخل الجنة»** ونحوها من نصوص الرجاء، وأعرضت عن النصوص الدالة علىٰ ضرورة العمل وأن النجاة لا تكون إلا بمجموع الأمرين: الإقرار والعمل، ومن غريب ما يفعلونه أنهم يأتون إلىٰ النصوص التي تصف الحالات العارضة أو الخاصة التي لا تناقض الأصول الكلية والقواعد القطعية في الشرع ولا تعارضها وإنما تخصص الحكم بوجهٍ ما، فتجعلها المرجئة معارضة، ومن ذلك قول بعض فرقهم: إن القول لا يعد ركنًا في الإيمان ولا جزءًا من ماهيته؛ لأن الأخرس لا يجب عليه الإقرار باللسان!![٢].

---

(١) الاعتصام (١/ ٢٤٤ ـ ٢٤٥).

(٢) يراجع: ظاهرة الإرجاء، د. سفر الحوالي (٢/ ٦٣٠).

واعتمدت الخوارج نصوص الوعيد والتي تدل علىٰ أنّ العمل شرط في النجاة وأنه من الإيمان، فظنت أن ذلك يشمل كل جزء من أجزاء العمل وأن التارك لشيء منه تارك للإيمان، وأن المؤمن من التزم بجميع الواجبات وترك جميع المحرمات، ومن لم يكن كذلك فهو كافر، وصار أصل قولهم ومذهبهم التكفير بالكبيرة.

والحق أن هٰؤلاء جميعهم يصدق فيهم أنهم اعتقدوا ثم استدلوا ووُجِهوا ثم انطلقوا، ولذلك كانوا أهل الأهواء، وفي هٰذا يقول الشاطبي: «سُمي أهلُ البدع أهلَ الأهواء؛ لأنَّهم اتبعوا أهواءهم فلم يأخذوا الأدلة الشرعية مأخذ الافتقار إليها، والتعويل عليها، حتى يصدروا عنها بل قدموا أهواءهم، واعتمدوا علىٰ آرائهم، ثم جعلوا الأدلة الشرعية منظورًا فيها من وراء ذلك»(١).

ولما كان الإيمان هو أصل مسائل الدين وقاعدتها، كان لا بد من دراسته هنا، وبيان حقيقته لجعل ذلك قاعدة يسير عليها البحث في هٰذا الباب، وذلك ضمن ما له صلة مباشرة بالموضوع، وبالله التوفيق.

أولًا: قول أهل السُّنَّة في الإيمان:

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إنّ الإيمان من الأحكام المتلقاة عن الله ورسوله، ليس ذلك مما يحكم فيه الناس بظنونهم وأهوائهم»(٢)، «ومما ينبغي أن يعلم أنّ الألفاظ الموجودة في القرآن والحديث إذا عرف تفسيرها وما أريد بها من جهة النبي ﷺ لم يحتج في ذلك إلىٰ الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم... [وأعظم تلك الألفاظ اسم الإيمان والإسلام والنفاق والكفر] فالنبي ﷺ قد بيَّن المراد بهذه الألفاظ بيانًا لا يحتاج معه إلىٰ الاستدلال علىٰ ذلك بالاشتقاق وشواهد استعمال العرب ونحو ذلك، فلهٰذا يجب الرجوع في مسميات هذه الأسماء إلىٰ بيان الله ورسوله فإنَّه شافٍ كافٍ»(٣).

وباستعراض النصوص الشرعية نجد أنّ لفظ الإيمان قد أطلق علىٰ عدة معانٍ، **فأطلق وأريد به التصديق**، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾ [يوسف: ١٧].

---

(١) الاعتصام (٢/١٧٦).
(٢) الفتاوى (٣٥/١٦٥).
(٣) المرجع السابق (٧/٢٨٦ ـ ٢٨٧) بتصرف يسير.

قال ابن قتيبة[(١)]، وابن جرير وابن منده[(٢)]: أي بمصدقٍ لنا[(٣)].

وقال الأزهري[(٤)]: «قال الله حكاية عن إخوة يوسف: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ لم يختلف أهل التفسير أنّ معناه: وما أنت بمصدقٍ لنا»[(٥)].

لكنْ ليس معنى تفسير الإيمان بالتصديق مجرد نسبة الصدق إلىٰ قائله، بل المراد به ما يكون من أمن وطمأنينة يصاحب تصديق خبر القائل، وهٰذا أعلىٰ من مجرد التصديق، وهو المقصود في الآية، ولهٰذا جاءت الآية بلفظ «الإيمان» دون لفظ «التصديق»؛ لأنَّه أبلغ، وسئل الخليل بن أحمد[(٦)] رَحِمَهُ اللَّهُ عن الإيمان، فقيل له: ما الإيمان؟ قال: «الطمأنينة»[(٧)]، فمراد من فسر الإيمان بالتصديق من أهل السُّنَّة: التصديق الخبري المستلزم للإذعان والقبول، لا مجرد التصديق الذهني الذي هو نسبة الصدق إلىٰ المخبر أو الخبر من غير إذعان ولا قبول، بل مرادهم التصديق العملي المتضمن للتصديق الخبري[(٨)]. كما يدل عليه قوله تعالىٰ:

---

(١) أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري، العلامة الكبير من علماء أهل السُّنَّة، كان يطلق عليه فقيه الأدباء وأديب الفقهاء، له: الرد علىٰ الجهمية والمشبهة، وغريب الحديث، وغريب القرآن، ومشكل القرآن، توفي سنة (٢٧٦هـ). انظر: سير أعلام النبلاء (١٣/ ٢٩٦).

(٢) أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن منده، من أئمة الحنابلة وأهل السُّنَّة، له كتب في تقرير عقيدة السلف، منها: الإيمان، والتوحيد، والرد علىٰ الجهمية، وكلها مطبوعة، توفي سنة (٣٩٥هـ). انظر: طبقات الحنابلة (٢/ ١٦٧)، تذكرة الحفاظ (٣/ ١٠٣١ ـ ١٠٣٦).

(٣) يراجع: تأويل مشكل القرآن، ص(٤٨١)، تفسير ابن جرير (١٢/ ١٦٢ ـ ١٦٣)، كتاب الإيمان لابن منده (١/ ٣٠٠).

(٤) العلامة أبو منصور محمد بن أحمد الهروي الشافعي، كان رأسًا في اللغة والفقه ثبتًا دينًا، علىٰ مذهب السلف أهل السُّنَّة، وكتابه «تهذيب اللغة» من أنفس كتب اللغة وأحسنها وأسلمها. مات سنة (٣٧٠هـ). سير أعلام النبلاء (١٦/ ٩٢) وما بعدها.

(٥) تهذيب اللغة (١٥/ ٥١٣).

(٦) الخليل بن أحمد الفراهيدي، قال عنه الذهبي: (الإمام صاحب العربية... وكان رأسًا في لسان العرب، دينًا ورعًا... وهو معدود في الزهاد)، سير أعلا النبلاء (٧/ ٤٢٩ ـ ٤٣١).

(٧) تهذيب اللغة (٥/ ٥١٥)، لسان العرب (١٣/ ٣٤)، وانظر: معجم مقاييس اللغة (١/ ١٣٣)، ومجموع الفتاوى (٧/ ٥٣٠).

(٨) ولأهل السُّنَّة طريق أخرى في تفسير الإيمان، فيفسرونه بالإقرار المستلزم لإنشاء الالتزام لا مجرد الإقرار بالخبر، ويرون أن تفسير الإيمان بالتصديق قد يكون فيه لبس لا يظهر معه وجه دخول العمل في مسمى الإيمان، لا سيما أن من الفرق المخالفة من يجعل =

﴿وَنَٰدَيۡنَٰهُ أَن يَٰٓإِبۡرَٰهِيمُ ﴿١٠٤﴾ قَدۡ صَدَّقۡتَ ٱلرُّءۡيَآۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴿١٠٥﴾﴾ [الصافات: ١٠٤، ١٠٥]؛ أي: بالعمل والامتثال[(١)]، وقوله ﷺ: **«والفرج يصدق ذلك ويكذبه»**[(٢)].

ثم إنه من المعلوم في اللغة أن اللفظ إذا فسر بلفظ آخر فلا يعني ذلك أن اللفظين متواطئان على المعنى تمامًا، وإنما يكون ذلك لأجل التقريب إلى الأفهام[(٣)].

ـ **وأطلق وأريد به قول القلب وعمله**، كما في قوله ﷺ ـ في حديث جبريل ـ: **«الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وتؤمن بالقدر خيره وشره»**[(٤)]، وهذا حين جاء لفظ الإيمان مقترنًا مع لفظ الإسلام.

ـ **وأطلق وأريد به العمل الظاهر والباطن**، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمۡۚ﴾ [البقرة: ١٤٣]؛ يعني: صلاتكم إلى بيت المقدس[(٥)].

ـ **وأطلق وأريد به جميع ما تقدم من الأقوال والاعتقادات والأعمال الظاهرة والباطنة**، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتۡ قُلُوبُهُمۡ وَإِذَا تُلِيَتۡ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتۡهُمۡ إِيمَٰنٗا وَعَلَىٰ رَبِّهِمۡ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢﴾ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ حَقّٗاۚ لَّهُمۡ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمۡ وَمَغۡفِرَةٞ وَرِزۡقٞ كَرِيمٞ ﴿٤﴾﴾ [الأنفال: ٢ ـ ٤] فشرح الإيمان بالأعمال الباطنة كالوجل والتوكل، وبالأعمال الظاهرة كالصلاة والإنفاق. قال عبد الله ابن الإمام أحمد ـ رحمهما الله ـ: «وجدت في كتاب أبي رحمه الله قال: أخبرت أن فضيل بن عياض قرأ أول الأنفال حتى بلغ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ حَقّٗاۚ لَّهُمۡ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمۡ وَمَغۡفِرَةٞ وَرِزۡقٞ كَرِيمٞ ﴿٤﴾﴾ ثم قال: إنّ هذه الآية تخبرك أن الإيمان قول وعمل»[(٦)].

= التصديق مرادفًا للإيمان وينفي دخول العمل في مسمى الإيمان بناء على ذلك. انظر: مجموع الفتاوى (٧/ ١٢٠ ـ ١٥٣).

(١) انظر: تفسير القرطبي (١٥/ ١٠٢).

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب القدر، رقم (٦٦١٢)، ومسلم في صحيحه، كتاب القدر، رقم (٢٦٥٧).

(٣) يراجع: الفروق اللغوية، لأبي هلال العسكري، ص(١٠ ـ ١٦).

(٤) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان رقم (٨).

(٥) يراجع: تفسير ابن جرير (٢/ ١٦)، تفسير ابن كثير (١/ ٢٨٦)، أضواء البيان (١/ ٨٨).

(٦) السنة (١/ ٣٧٤) رقم (٨١٨).

وفي حديث وفد عبد القيس: قوله ﷺ: **«هل تدرون ما الإيمان بالله وحده؟»**. قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: **«شهادة أن لا إلٰه إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وتعطوا الخمس من المغنم»**[١]. ففيه تفسير الإيمان بالقول والعمل.

ومنه قوله ﷺ: **«الإيمان بضع وسبعون ـ أو: بضع وستون شعبة ـ، فأفضلها قول: لا إلٰه إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان»**[٢]. قال الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ اللَّهُ: «هذه الشعب تتفرع عن أعمال القلب، وأعمال اللسان، وأعمال البدن». اهـ[٣].

وهٰذا هو المعنى الجامع للإيمان، وهو المقصود بالإيمان في نصوص الشرع عند الانفراد والخلو عن القرينة التي تقيد معناه بأحد الإطلاقات التي تقدم ذكرها. يقول الحافظ ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ وهو يتكلم عن الإيمان: «فأما إذا استعمل مطلقًا، فالإيمان الشرعي المطلوب لا يكون إلا اعتقادًا وقولًا وعملًا. هكذا ذهب إليه أكثر الأئمة، بل قد حكاه الشافعي وأحمد بن حنبل وأبو عبيد وغير واحد إجماعًا، أن الإيمان قول وعمل ويزيد وينقص». اهـ[٤].

وعلىٰ هٰذا اعتمد أهل السُّنَّة والجماعة في تفسير الإيمان النافع الذي تحصل به النجاة، فاتفقت كلمتهم علىٰ أنّ الإيمان قول وعمل، وقصدوا بالقول: قول القلب واللسان، وبالعمل: عمل القلب والجوارح، وتنوعت عباراتهم في شرح ذلك وبيانه، «فتارة يقولون: قول وعمل ونية واتباع السُّنَّة، وتارة يقولون: قول باللسان واعتقاد بالقلب وعمل بالجوارح، وكل هٰذا صحيح»[٥]، وإنما قصدوا بذلك زيادة التوضيح والبيان، وإلا فإن هذه التفسيرات كلها ترجع إلىٰ معنى واحد، «فمن قال من السلف: الإيمان قول وعمل أراد قول القلب واللسان

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، رقم (٨٧)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، رقم (١٧).
(٢) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان رقم (٣٥)، وأصله متفق عليه.
(٣) فتح الباري (١/ ٥٢).
(٤) تفسير ابن كثير (١/ ٦٤ ـ ٦٥).
(٥) مجموع الفتاوى (٧/ ١٧٠).

وعمل القلب والجوارح، ومن أراد الاعتقاد رأى أن لفظ القول لا يفهم منه إلا القول الظاهر أو خاف ذلك فزاد الاعتقاد بالقلب، ومن قال: قول وعمل ونية، قال: القول يتناول الاعتقاد وقول اللسان، وأما العمل فلا يفهم منه النية فزاد ذلك، ومن زاد اتباع السُّنَّة فلأن ذلك كله لا يكون محبوبًا لله إلا باتباع السُّنَّة، وأولئك لم يريدوا كل قول وعمل، وإنما أرادوا ما كان مشروعًا من الأقوال والأعمال، ولكن كان مقصودهم الرد علىٰ المرجئة الذين جعلوه قولًا فقط، فقالوا: بل هو قول وعمل، والذين جعلوه أربعة أقسام فندوا مرادهم، كما سئل سهل بن عبد الله التستري[(١)] عن الإيمان: ما هو؟ فقال: قول وعمل ونية وسنة؛ لأن الإيمان إذا كان قولًا بلا عمل فهو كفر، وإذا كان قولًا وعملًا بلا نية فهو نفاق، وإذا كان قولًا وعملًا ونية بلا سنة فهو بدعة»[(٢)]، وقال الأوزاعي[(٣)]: «لا يستقيم الإيمان إلا بالقول، ولا يستقيم الإيمان والقول إلا بالعمل، ولا يستقيم الإيمان والقول والعمل إلا بنية موافقة للسنة، فكان من مضى ممن سلف لا يفرقون بين الإيمان والعمل، العمل من الإيمان والإيمان من العمل، وإنما الإيمان اسم يجمع كما يجمع هذه الأديان اسمها، وتصديقه العمل، فمن آمن بلسانه وعرف بقلبه وصدَّق ذلك بعمله فذلك العروة الوثقى التي لا انفصام لها، ومن قال بلسانه ولم يعرف بقلبه ولم يصدقه بعمله لم يقبل منه وكان في الآخرة من الخاسرين»[(٤)]، وكما قال الحميدي[(٥)]: «الإيمان قول وعمل يزيد وينقص،

---

(١) أبو محمد، اشتهر بالزهد، وكان علىٰ عقيدة السلف، يستشهد شيخ الإسلام كثيرًا بكلامه. توفي سنة (٢٨٣هـ). انظر: صفة الصفوة (٤/ ٤٦ ـ ٤٨)، شذرات الذهب (٢/ ١٨٢ ـ ١٨٤).

(٢) المرجع السابق (٧/ ١٧١)، وانظر: (٧/ ٥٠٥ ـ ٥٠٦، ٦٧٢).

(٣) الأوزاعي، أبو عمرو عبد الرحمٰن بن محمد، إمام من أئمة السلف كان إمام الشام في الفقه والحديث، توفي سنة (١٥٧هـ). انظر: تذكرة الحفاظ (١/ ١٧٨ ـ ١٨٣).

(٤) شرح أصول السنة للالكائي (٥/ ٩٥٦)، ورواه ابن بطة في الإبانة (٢/ ٨٠٧) رقم (١٠٩٧).

(٥) هو: الإمام الحافظ أبو بكر عبد الله بن الزبير القرشي الأسدي الحميدي، أحد أئمة السنة قال عنه الذهبي: (كان من كبار أئمة الدين). من شيوخه ابن عيينة، ومن تلامذته البخاري. له المسند في الحديث، ورسالة في أصول السُّنَّة. توفي سنة (٢١٩هـ). انظر: سير أعلام النبلاء ١٠/ ٦١٦ وما بعدها، تذكرة الحفاظ (٢/ ٤١٤).

ولا ينفع قول إلا بعمل، ولا عمل وقول إلا بنية، ولا قول وعمل ونية إلا بسنة»[١].

وقد نقل الأئمة إجماع السلف علىٰ هٰذا الأصل إجماعًا قطعيًا:

١ ـ فقال الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وكان الإجماع من الصحابة والتابعين من بعدهم ممن أدركناهم، أنّ الإيمان قول وعمل ونية، ولا يجزئ واحد من الثلاثة إلا بالآخر»[٢].

٢ ـ وقال ابن عبد البر[٣]: «أجمع أهل الفقه والحديث علىٰ أنّ الإيمان قول وعمل، ولا عمل إلا بنية.. قول باللسان وهو الإقرار، واعتقاد بالقلب، وعمل بالجوارح، مع الإخلاص بالنية الصادقة»[٤].

٣ ـ وقال البغوي[٥]: «اتفقت الصحابة والتابعون فمن بعدهم من علماء السُّنَّة علىٰ أنّ الأعمال من الإيمان، وقالوا: إنّ الإيمان قول وعقيدة وعمل. لقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ إلىٰ قوله: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الأنفال: ٣]، فجعل الأعمال كلها إيمانًا، وكما نطق به حديث أبي هريرة»[٦]. ومراده حديث شعب الإيمان، وقد تقدم ذكره.

٤ ـ وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «أجمع السلف أنّ الإيمان قول وعمل

---

(١) أصول السُّنَّة ضمن المسند (٥٤٦/٢)، وستأتي الإشارة قريبًا إلىٰ ذكر المراجع التي نقلت أقوال السلف في الإيمان، لمن أراد التوسع.

(٢) شرح أصول السُّنَّة للالكائي (٩٥٧/٥) وقد ذُكر أنه في الأم للشافعي، وكذا قال ابن تيمية في الفتاوى (٢٠٩/٧، ٣٠٨).

(٣) يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي المالكي، من كبار حفاظ الحديث من أئمة المالكية، وأحد أئمة أهل السُّنَّة. قال عنه الذهبي: (وكان في أصول الديانة علىٰ مذهب السلف لم يدخل في علم الكلام بل قفا آثار مشايخه).اهـ توفي سنة (٤٦٣هـ). سير أعلام النبلاء (١٥٣/١٨ ـ ١٦٣).

(٤) التمهيد (٢٣٨/٩ ـ ٢٤٣).

(٥) أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، الفقيه الشافعي المحدث المفسر، له كتاب شرح السُّنَّة وكتاب في التفسير وغيرهما. توفي سنة (٥١٠هـ). انظر: تذكرة الحفاظ (٤/ ١٢٥٧)، طبقات الشافعية (٢١٤/٤ ـ ٢١٧).

(٦) شرح السُّنَّة (٣٨/١).

يزيد وينقص، ومعنى ذلك أنه قول القلب وعمل القلب، ثم قول اللسان وعمل الجوارح»[١].

ولأبي عبيد والبخاري ما هو قريب من حكاية الإجماع عن السلف بأن الإيمان قول وعمل، فقال البخاري: «لقيت أكثر من ألف رجل من أهل العلم، أهل الحجاز ومكة والمدينة والكوفة والبصرة وواسط وبغداد والشام ومصر، لقيتهم كرات قرنًا بعد قرن ثم قرنًا بعد قرن، أدركتهم وهم متوافرون منذ أكثر من ست وأربعين سنة... فما رأيت واحدًا منهم يختلف في هذه الأشياء، أن الدين قول وعمل، وذلك لقول الله: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ ۝٥﴾ [البينة: ٥]»[٢].

وأما أبو عبيد[٣] فقد سمَّىٰ فقهاء الأمصار الذين حصلت أقوالهم له، من أهل مكة والمدينة واليمن والشام ومصر والعراق وأهل المشرق، ثم قال: «هٰؤلاء جميعًا يقولون: الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، وهو قول أهل السُّنَّة المعمول به عندنا»[٤].

وأما أقاويل السلف بأعيانها فهي كثيرة جدًا، يطول ذكرها، وهي مبثوثة في دواوين السنة[٥].

ومذهب أهل السُّنَّة والجماعة في الإيمان، فضلًا عن دلالة نصوص الوحي عليه دلالة قطعية صريحة ـ فإنَّه هو الموافق عقلًا للحكمة التي أرادها الله تعالىٰ

(١) الفتاوى (٧/ ٦٧٢).

(٢) رواه اللالكائي في شرح أصول السُّنَّة (١/ ١٩٤ ـ ١٩٧) رقم (٣٢٠)، وصحح الحافظ ابن حجر إسناده في فتح الباري (١/ ٤٧).

(٣) القاسم بن سلام، الإمام من أقران الإمام أحمد من كبار علماء السلف ومن كبار الفقهاء وعلماء اللغة والأدب والحديث، له كتاب الإيمان، وغريب الحديث، توفي سنة (٢٢٤هـ). انظر: تذكرة الحفاظ (٢/ ٤١٧ ـ ٤١٨).

(٤) رواه ابن بطة في الإبانة (٢/ ٨١٤) رقم (١١١٧)، وروى اللالكائي عن أبي زرعة وأبي حاتم الرازيين مثل قول أبي عبيد والبخاري (١/ ١٩٧ ـ ١٩٨) رقم (٣٢١).

(٥) يراجع في ذلك: الإيمان لأبي عبيد، الإيمان لابن أبي شيبة، السنة لابن الإمام أحمد (١/ ٣٠٧ ـ ٣٨٤)، السنة للخلال (٣/ ٣٠٥ ـ ٣٦٢)، الشريعة للآجري (٢/ ٥٥٢ ـ ٦٩٢)، الإبانة لابن بطة (٢/ ٧٦٠ ـ ٨٢٧)، الإيمان لابن منده (١/ ٣٠٥ ـ ٣٦٢)، شرح أصول السنة للالكائي (٤/ ٩١١ إلىٰ آخره، ٥/ ٩٥٥ ـ ١٠٥٧).

من إنزال هٰذا الدين. ذلك أنّ الله تعالىٰ بعث نبيه ﷺ ـ وسائر الأنبياء ـ بالخبر والأمر، وأمر عباده بالإيمان بخبره وأمره، فالإيمان بخبره يعني تصديقه والإقرار به والطمأنينة له، والإيمان بأمره يعني العمل به، فكيف يكون الإيمان مقتصرًا علىٰ الأول دون الثاني؟! مع أنه من المتفق عليه أنّ الله تعالىٰ أراد الأمرين، وعلىٰ أنّ مَنْ أتى بالثاني ـ وهو العمل ـ دون الأول ـ وهو الإقرار ـ لم يعتبر مؤمنًا!! وبمثل هٰذا أقام الأئمة الحجة علىٰ المرجئة الذين أخرجوا العمل عن مسمى الإيمان، كأبي ثور ومحمد بن نصر المروزي والآجري وغيرهم: فقال أبو ثور(١) رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فأما الطائفة التي زعمت أنّ العمل ليس من الإيمان، فيقال لهم: ما أراد الله ﷻ من العباد إذ قال لهم: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾؟ الإقرار بذلك؟ أو الإقرار والعمل؟.

فإن قالت: إنَّ الله أراد الإقرار، ولم يرد العمل، فقد كفرت عند أهل العلم، من قال: إنّ الله لم يرد من العباد أن يصلوا ولا يؤتوا الزكاة.

فإن قالت: أراد منهم الإقرار والعمل.

قيل: فإذا أراد منهم الأمرين جميعًا، لِمَ زعمتم أنه يكون مؤمنًا بأحدهما دون الآخر، وقد أرادهما جميعًا؟! أرأيتم لو أنّ رجلًا قال: أعمل جميع ما أمر الله ولا أقر به أيكون مؤمنًا؟

فإن قالوا: لا. قيل لهم: فإن قال: أقر بجميع ما أمر الله به ولا أعمل منه شيئًا أيكون مؤمنًا؟

فإن قالوا: نعم. قيل لهم: ما الفرق؟ وقد زعمتم أن الله ﷻ أراد الأمرين جميعًا، فإن جاز أن يكون بأحدهما مؤمنًا إذا ترك الآخر، جاز أن يكون بالآخر ـ إذا عمل ولم يقرَّ ـ مؤمنًا، لا فرق بين ذلك»(٢).

يقول شيخ الإسلام، بعد أن نقل قول أبي ثور هذا: «وهٰذا الاحتجاج الذي ذكره أبو ثور هو دليل علىٰ وجوب الأمرين: الإقرار والعمل، وهو يدل علىٰ أنّ

---

(١) إبراهيم بن خالد، الإمام الحافظ الحجة المجتهد مفتي العراق، من أئمة أهل السُّنَّة كان أحد أئمة الدنيا فقهًا وعلمًا وورعًا وفضلًا، كان من أقران الإمام أحمد. توفي سنة (٢٤٠هـ). سير أعلام النبلاء (١٢/ ٧٢) وما بعدها.

(٢) شرح أصول السنة (٤/ ٩٣٢ ـ ٩٣٣)، رقم (١٥٩٠).

كلًا منهما من الدين، وأنه لا يكون مطيعًا لله ولا مستحقًا للثواب ولا ممدوحًا عند الله ورسوله إلا بالأمرين جميعًا، وهو حجة على من يجعل الأعمال خارجة عن الدين والإيمان جميعًا»[١].

ـ وقال محمد بن نصر المروزي[٢] رَحِمَهُ اللَّهُ وهو يناقش المرجئة: «فإن قالوا: إنّ الإيمان هو التصديق، فعليهم أن يصدقوا في كل حال بما يأمرهم به.

قيل لهم: أرأيتم لو قالوا حين حولّهم الله عن بيت المقدس إلى الكعبة: الله صادق بهما جميعًا، وقد صدقنا بقوله فآمنا به، ولكنا نصلي إلى بيت المقدس كما كنا أولًا مخافة عيب الناس أن يقولوا: بدّل دينهم، ونحن نعلم أنّ الله صادق وأنه قد نسخها؟ فإن قالوا: هم كفار. قيل: ولِمَ؟ فإن قالوا: ليذعنوا ويخضعوا بالطاعة.

قيل لهم: وأين وجدتم ذلك في اللغة إيمانًا؟ وهم يقولون: نعم هو علينا حق نقر به ونصدق، ولكنا نصلي إلى بيت المقدس كراهة اللائمة؟!

فإن قالوا: لم يقروا بعد. قيل لهم: لم يقروا بالفعل، أو لم يقروا أنه حقٌّ واجبٌ؟

فإن قالوا: لم يقروا بالفعل، قيل لهم: فالإقرار بالفعل إنما هو إرادة يعبروا عنها أنَّا نفعل، وإن لم يفعلوا كفروا في قولكم فقد ثبت أن الإيمان إرادة، ووعد بالقول أن يفعلوا، وهنا خلاف ما ادعيتم في اللغة»[٣].

وقد بيَّن أئمة السلف أنّ الإيمان وإن كان يكفي فيه الإقرار بالشهادتين في أول الأمر، فإنَّه بعد نزول الفرائض والواجبات صار لا يكفي فيه ذلك الإقرار حتى يتبعه بالعمل بجنس الفرائض والواجبات:

١ ـ فقال الضحاك بن مزاحم[٤] رَحِمَهُ اللَّهُ وقد ذكروا عنده «**من قال: لا إله إلا الله**

---

(١) الفتاوى (٧/ ٣٨٩).

(٢) أبو عبد الله المروزي، الإمام الفقيه الحافظ، وكتابه تعظيم قدر الصلاة من أحسن الكتب المتقدمة في تقرير مذهب السلف في الإيمان. توفي سنة (٢٩٤هـ). انظر: تذكرة الحفاظ (٢/ ٢٠١ ـ ٢٠٣).

(٣) تعظيم قدر الصلاة (٢/ ٧٩١ ـ ٧٩٢)، وانظر: الشريعة للآجري (٢/ ٦٨٤ ـ ٦٨٥).

(٤) الضحاك بن مزاحم البلخي الخراساني، المفسر المشهور، وأحد علماء السلف. توفي سنة (١٠٥هـ). ميزان الاعتدال (١/ ٤٧١).

دخل **الجنة**»، فقال: «هٰذا قبل أن تحد الحدود وتنزل الفرائض»[١].

٢ ـ وقال الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ وقد سئل: إذا قال الرجل: لا إلٰه إلا الله فهو مؤمن؟ فقال: «كذا كان بدء الإيمان، ثم نزلت الفرائض: الصلاة والزكاة وصوم رمضان وحج البيت»[٢].

٣ ـ وقال الإمام أبو عبيد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إنا رددنا الأمر إلىٰ ما ابتعث الله عليه رسوله ﷺ وأنزل به كتابه، فوجدناه قد جعل بدء الإيمان شهادة أن لا إلٰه إلا الله وأن محمدًا رسول الله ﷺ... وليس للإيمان المفترض علىٰ العباد يومئذٍ سواها، فمن أجاب إليها كان مؤمنًا لا يلزمه اسم في الدين غيره... فلما أثاب الناس إلىٰ الإسلام وحسنت فيه رغبتهم زادهم الله في إيمانهم... ثم خاطبهم وهم بالمدينة باسم الإيمان المتقدم لهم في كل ما أمرهم به أو نهاهم عنه... وعلىٰ هٰذا كل مخاطبة كانت لهم فيها أمر أو نهي بعد الهجرة، وإنما سماهم بهٰذا الاسم بالإقرار وحده [أي: قبل الهجرة] إذْ لم يكن هناك فرض غيره، فلما نزلت الشرائع بعد هٰذا وجبت عليهم وجوب الأول سواء لا فرق بينها؛ لأنَّها جميعًا من عند الله وبأمره وبإيجابه.

فلو أنهم عند تحويل القبلة إلىٰ الكعبة أبوا أن يصلوا إليها وتمسكوا بذلك الإيمان الذي لزمهم اسمه والقبلة التي كانوا عليها لم يكن ذلك مغنيًا عنهم شيئًا، ولكان فيه نقضٌ لإقرارهم؛ لأن الطاعة الأولىٰ ليست بأحق باسم الإيمان من الطاعة الثانية، فلما أجابوا الله ورسوله إلىٰ قبول الصلاة كإجابتهم إلىٰ الإقرار صارا جميعًا معًا هما يومئذٍ الإيمان إذا أضيفت الصلاة إلىٰ الإقرار...» إلخ كلامه رَحِمَهُ ٱللَّهُ[٣].

٤ ـ وقال الآجري[٤] رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «اعلموا رحمنا الله وإياكم أن الله تعالىٰ بعث محمدًا ﷺ إلىٰ الناس كافة ليقروا بتوحيده فيقولوا: لا إلٰه إلا الله محمدٌ

---

(١) رواه الآجري في الشريعة (٢/رقم ٣٠٣) وقال محققه: إسناده صحيح.

(٢) رواه الخلال في السنة (٣/رقم ٩٥٥) وقال محققه: إسناده صحيح.

(٣) الإيمان لأبي عبيد، ص(٥٤ ـ ٥٧).

(٤) أبو بكر محمد بن الحسين، كان إمام عصره في الحديث والفقه، وكان صاحب سنة وأثر. من أعظم كتبه «الشريعة» في بيان عقيدة السلف. توفي سنة (٣٦٠هـ). سير أعلام النبلاء (١٦/ ١٣٣) وما بعدها، تذكرة الحفاظ (٣/ ٩٣٦).

رسول الله، فكان من قال هٰذا موقنًا من قلبه وناطقًا بلسانه أجزأه، ومن مات علىٰ هٰذا فإلىٰ الجنة، فلما آمنوا بذلك، وأخلصوا توحيدهم فرض عليهم الصلاة بمكة فصدَّقوا بذلك وآمنوا وصلوا، ثم فرض عليهم الهجرة... ثم فرض عليهم بالمدينة الصيام.. ثم فرض عليهم الزكاة... ثم فرض عليهم الجهاد... فلما آمنوا بهذه الفرائض وعملوا بها تصديقًا بقلوبهم وقولًا بألسنتهم وعملًا بجوراحهم قال الله تعالىٰ: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، ثم أعلمهم أنه لا يقبل في الآخرة إلا دين الإسلام، فقال تعالىٰ: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي ٱلْآخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عمران: ٨٥]... فإن احتج محتج بالأحاديث التي رويت «**من قال: لا إله إلا الله دخل الجنة**»[(١)] قيل له: هذه كانت قبل نزول الفرائض علىٰ ما تقدم ذكرنا له، وهٰذا قول علماء المسلمين ممن نفعهم الله تعالىٰ بالعلم وكانوا أئمة يقتدى بهم، سوى المرجئة الذين خرجوا عن جملة ما عليه الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وقول الأئمة الذين لا يستوحش من ذكرهم في كل بلد»، ثم روى ما يؤيد ما ذكره عن ابن عباس رضي الله عنهما وابن عيينة[(٢)].

٥ ـ وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «إنّ الله لما بعث محمدًا رسولًا إلىٰ الخلق كان الواجب علىٰ الخلق تصديقه فيما أخبر وطاعته فيما أمر، ولم يأمرهم حينئذٍ بالصلوات الخمس ولا صيام شهر رمضان ولا حج البيت، ولا حرم عليهم الخمر والربا ونحو ذلك، ولا كان أكثر القرآن قد نزل، فمن صدّقه حينئذٍ فيما نزل من القرآن وأقر بما أمر به من الشهادتين وتوابع ذلك كان ذلك الشخص حينئذٍ مؤمنًا تام الإيمان الذي وجب عليه، وإن كان مثل ذلك الإيمان لو أتى به بعد الهجرة لم يقبل منه، ولو اقتصر عليه كان كافرًا»[(٣)].

ثانيًا: أساس شبهة المخالفين لأهل السُّنَّة في الإيمان:

كان منطلق الشبهات وأصل ضلال الفرق المخالفة لأهل السُّنَّة في الإيمان،

---

(١) يراجع هنا: تعليق المحقق، د. عبد الله الدميجي فإنّه مفيد في التنبيه على ما يتعلق برواية الحديث بهٰذا اللفظ.

(٢) الشريعة (٢/ ٥٥٣ ـ ٥٥٩)، وانظر كذلك: (٢/ ٦٨٤).

(٣) الفتاوى (٧/ ٥١٨).

من الوعيدية والمرجئة، هو أصل واحد ثم تضاربت عقائدها التي بنتها علىٰ هٰذا الأصل. ذلك أنهم جعلوا الإيمان شيئًا واحدًا إذا زال بعضه زال جميعه، وإذا ثبت بعضه ثبت جميعه، وأنه لا يزيد ولا ينقص، وأنه لا يجتمع في العبد إيمان ونفاق.

فقالت الخوارج والمعتزلة: الطاعات اللازمة كلها من الإيمان، فإذا ذهب بعضها ذهب بعض الإيمان فذهب سائره، ولذلك حكموا علىٰ مرتكب الكبيرة بأنه ليس معه شيء من الإيمان، وقالت الخوارج: هو كافر، واكتفت المعتزلة بإزالة اسم الإيمان عنه ولم تدخله في مسمى الكفر، بل قالوا: هو في «منزلة بين المنزلتين»، فأتوا ببدعة جديدة، وأما في الآخرة فقد اتفقوا علىٰ القول بتخليده في النار، فاتفقوا مع الخوارج في الحكم في الآخرة واختلفوا معهم في الاسم في الدنيا.

وأما المرجئة فقد وجدت أنّ النصوص الكثيرة والنظر العقلي يدلان علىٰ فساد قول الوعيدية، وقالوا: إنا إذا أدخلنا الأعمال في مسمى الإيمان صارت جزءًا منه، فإذا ذهبت ذهب بعضه، فيلزم من ذلك إخراج مرتكب الكبيرة من الإيمان، ولذلك قالوا بإخراج الأعمال عن مسمىٰ الإيمان وافترقوا في تعريف ما يشمله مسمى الإيمان، فقالت مرجئة الفقهاء: إنه قول بلا عمل، وزعمت الجهمية أنه هو المعرفة دون ما سواها من الأقوال والأعمال، وزعمت الكرامية أنه الإقرار باللسان دون ما عداه من الأقوال والأعمال وقالت الأشاعرة بأنه مجرد التصديق القلبي دون ما عداه من الأقوال والأعمال، فوقعوا في شر مما فروا منه[١]، ولهٰذا استشكل الرازي[٢] ـ وهو أحد كبار الأشعرية ـ قول الإمام الشافعي بأنّ الفاسق لا يخرج من الإيمان مع قوله: إنّ العمل من الإيمان، فقال: «قال الشافعي ﷺ: الفاسق لا يخرج عن الإيمان، وهٰذا في غاية الصعوبة؛ لأنَّه لو كان الإيمان اسمًا لمجموع أمور فعند فوات بعضها فقد فات

(١) يراجع: فتاوى ابن تيمية (٧/٢٢٣، ٣٥٣، ٥١٠ ـ ٥٢٠).
(٢) الرازي: محمد بن عمر بن الحسن، يعرف بابن خطيب الري وبابن الخطيب. من أئمة الأشاعرة الذين مزجوا المذهب الأشعري بالفلسفة وعلم الكلام. توفي سنة (٦٠٦هـ). انظر: وفيات الأعيان (٣/٣٨١ ـ ٣٨٥)، لسان الميزان (٤/٢٤٦ ـ ٢٤٩)، الأعلام (٧/٢٠٣).

ذلك المجموع فوجب أن لا يبقى الإيمان»[١]، ويقول: «قد تقرر في بدايه العقول أن مسمىٰ الشيء إذا كان مجموع أشياء فعند فوات تلك الأشياء لا بد أن يفوت المسمى، فلو كان العمل جزء مسمىٰ الإيمان لكان عند فوات العمل وجب أن لا يبقى الإيمان، لكنّ الشافعي ﷺ يقول: العمل داخل في مسمىٰ الإيمان، ثم يقول: الإيمان باقٍ مع فوات العمل؛ فكان هٰذا مناقضة». ثم يقول: «وللشافعي أن يجيب فيقول: أصل الإيمان هو الإقرار والاعتقاد، فأما الأعمال فإنها ثمرات الإيمان وتوابعه، وتوابع الشيء قد يطلق عليها اسم الأصل علىٰ سبيل المجاز، وإن كان يبقى الاسم مع فوات تلك التوابع، كما أنَّ أغصان الشجرة قد يقال: إنها من الشجرة مع أنّ اسم الشجرة باقٍ بعد فناء الأغصان، فكذلك هاهنا، واعلم أنّ علىٰ هٰذا التقدير يكون اسم الإيمان حقيقة في الإقرار والاعتقاد، ويكون إطلاق اسم الإيمان علىٰ الأعمال ليس إلا علىٰ سبيل المجاز، ولكن فيه ترك لذلك المذهب»[٢].

فاستشكل القضية، ثم أورد الشبهة، ثم أجاب عنها بما يراه الصواب بناءً علىٰ مذهب المرجئة. ثم أقر بأن الجواب يلزم منه ترك مذهب الشافعي الذي هو مذهب السلف قاطبة؛ لأن الجواب الذي ذكره لعله عندما تأمله وَجَدَهُ لا يوافق حقيقة مذهب السلف الذي قال به الشافعي وحكىٰ إجماعهم عليه، وهو الحق[٣].

وأما أهل السُّنَّة فقد قالوا: إنّ أي حقيقة جامعة لأمور ـ سواء كانت أعيانًا أو أعراضًا ـ إذا زال بعض أمورها فقد يزول سائرها وقد لا يزول، ولا يلزم من زوال بعض الأمور المجتمعة زوال سائرها، وإن كان من المعلوم بداهةً أن هذه الحقيقة الجامعة التي زال بعضها لم تبق كما كانت قبل الزوال[٤].

وكان من أصول مذهبهم ـ أعني: السلف ـ إثبات زيادة الإيمان ونقصانه والذي عبروا عنه بقولهم: «الإيمان يزيد وينقص»، وإثبات التبعيض في الاسم

(١) أصول الدين، للرازي (ص١٢٨).
(٢) مناقب الشافعي، للرازي ص(٥٢)، ويراجع: فتاوى ابن تيمية (٧/ ٤٠٣، ٥١١).
(٣) يراجع: فتاوى ابن تيمية (٧/ ٤٠٣ ـ ٤٠٤).
(٤) يراجع: فتاوى ابن تيمية (٧/ ٥١٤) وما بعدها.

والحكم فيكون مع الرجل بعض الإيمان لا كله ويثبت له من حكم أهل الإيمان وثوابهم بحسب ما معه[١].

ولأهل السُّنَّة في إبطال القول بأن الإيمان حقيقة واحدة يلزم من زوال جزئها زوال كلّها وما بني عليه، قاعدتان:

الأولىٰ: أن الإيمان حقيقة مركبة من شعب وأجزاء، والكفر كذلك، وتلك الشعب متفاوتة الدرجات.

الثانية: أن تلك الشعب تنقسم إلىٰ ظاهر وباطن، وبين الظاهر والباطن ارتباط، ومن عرف ارتباط الظاهر بالباطن زالت عنه الشبهة في هٰذا الباب كما يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ[٢].

وسيأتي تفصيل الكلام عن هاتين القاعدتين عند الكلام عن نواقض الإيمان، إن شاء الله تعالىٰ.

ثالثًا: مراد أهل السُّنَّة بالعمل الذي هو شطر الإيمان[٣]:

تقدمت الإشارة إلىٰ أنّ السلف قصدوا بقولهم: الإيمان قول وعمل، قولَ القلب واللسان وعمل القلب والجوارح. إلا أنّ بسط القول في بيان مرادهم بالعمل الذي هو ركن الإيمان أمر لا بد منه؛ لأن بعض المنتسبين إلىٰ السُّنَّة قد

---

(١) يراجع: المصدر نفسه (١١/ ١٧٣ ـ ١٧٥، ١٨/ ٢٧٠).

(٢) المصدر نفسه (٧/ ٦١٦)، وانظر: تعظيم قدر الصلاة للمروزي (٢/ ٥٠٩ ـ ٥١٧).

(٣) التعبير هنا بالشطر هو الذي جاء في نصوص الوحي، كما في حديث: «**الطهور شطر الإيمان**»، وإن عُبِّر بالركن فيكون مطابقًا في معناه لمذهب السلف في الإيمان، بخلاف التعبير بالشرط؛ لأن ركن الشيء ـ عند علماء الأصول ـ يدل علىٰ أنه جزء من الشيء، بخلاف الشرط، فإنَّه خارج عن ماهية الشيء. يقول الجرجاني: (ركن الشيء لغةً: جانبه الأقوى فيكون عينه، وفي الاصطلاح: ما يقوم به ذلك الشيء من التقوّم، إذ قوام الشيء بركنه، لا من القيام؛ وإلا يلزم أن يكون الفاعل ركنًا للفعل، والجسم ركنًا للعرض، والموصوف للصفة، وقيل: ركن الشيء ما يتم به وهو داخل فيه، بخلاف شرطه وهو خارج عنه). التعريفات ص(١١٢)، وانظر: شرح الكوكب المنير (١/ ٤٥٢)، والكليات، ص(٤١٨) ومعنى قول الجرجاني: (من التقوم إذ قوام الشيء بركنه لا من القيام...)؛ أي: أنّ الركن مما يتقوم الشيء به ويتكوّن منه، وليس الركن هو ما قام بالشيء كالفعل يقوم بالفاعل والصفة تقوم بالموصوف، فالفاعل ليس ركنًا في الفعل وإنما هو قائم به والموصوف ليس ركنًا في الصفة وإنما هو قائم بها. والله أعلم.

التبس عليهم الأمر فأخرجوا مذهب المرجئة باسم مذهب أهل السُّنَّة والجماعة، وزعموا أن مراد السلف بالعمل الذي هو ركن الإيمان إنما هو عمل القلب، وأن عمل الجوارح من مكملات الإيمان ومتمماته لا أنه ركن منه، وأن انتفاءه لا يدل علىٰ انتفاء الإيمان الباطن، بل يرون نجاة من ترك جميع الأعمال الظاهرة، وأنه لا تلازم بين اعتبار العمل الظاهر من الإيمان وبين عدم صحة إيمان تاركه. ثم حاولوا نسبة فهمهم هٰذا إلىٰ شيخ الإسلام ابن تيمية، وغيره من أئمة السلف - رحمهم الله -، وبالنقول المبتورة وبمتشابه القول الذي لم يردُّوه إلىٰ المحكم من كلامهم[١].

أما مذهب السلف فهو أن أصل الإيمان هو قول القلب وعمله، كما دل عليه قوله تعالىٰ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٖ مِّنۡهُۖ﴾ [المجادلة: ٢٢] وقوله تعالىٰ: ﴿قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡۖ﴾ [الحجرات: ١٤] وغير ذلك من الأدلة.

ولكن هٰذا لا يعني أنه يمكن أن يكون إيمان قلبي نافع عند الله بدون العمل الظاهر، وكما أنه لا ينفع العبد الإيمان الظاهر - قولًا باللسان وعملًا بالجوارح - مع عدم وجود الإيمان القلبي كحال المنافقين، كذلك لا يكون إيمان قلبي صحيح بدون عمل الجوارح، فإيمان القلب وعمل الجوارح متلازمان تلازمًا تامًا بحيث لا يتصور وجود إيمان القلب الواجب مع عدم جميع أعمال الجوارح، وما كان في القلب فلا بد أن يظهر موجبه ومقتضاه علىٰ الجوارح، ومتى زالت الأعمال الظاهرة كان دليلًا علىٰ عدم الإيمان الذي في القلب أو ضعفه، ولهٰذا كانت الأعمال الظاهرة من موجب إيمان القلب ومقتضاه وهي تصديق لما في القلب ودليل عليه وشاهد له، ويدل علىٰ هذا:

---

(١) من تلك المؤلفات: إحكام التقرير في أحكام التكفير، لمراد شكري حقيقة الإيمان بين غلو الخوارج وتفريط المرجئة لعدنان عبد القادر - الحكم بغير ما أنزل الله وأصول التكفير لخالد العنبري - التحذير من فتنة التكفير، وصيحة نذير كلاهما لعلي الحلبي، وليست هي علىٰ درجة واحدة، وقد أصدرت اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء بالمملكة السعودية في كل هذه المؤلفات بيانات في بيان حقيقتها وما تدعو إليه من مذهب المرجئة الباطل، وطُبعتْ مجموعةً في دار عالم الفوائد بمكة بعنوان: التحذير من الإرجاء وبعض الكتب الداعية إليه، (ط/١) ١٤٢١هـ.

١ ـ أنّ الله تعالىٰ نفى الإيمان عمن انتفت عنه لوازمه الظاهرة، وبيّن القرآن أن إيمان القلب يستلزم العمل الظاهر بحسبه، كقوله تعالىٰ: ﴿وَيَقُولُونَ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَمَآ أُو۟لَٰٓئِكَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٧﴾ وَإِذَا دُعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٤٨﴾ وَإِن يَكُن لَّهُمُ ٱلْحَقُّ يَأْتُوٓا۟ إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ ﴿٤٩﴾ أَفِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ٱرْتَابُوٓا۟ أَمْ يَخَافُونَ أَن يَحِيفَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُۥ ۚ بَلْ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٥٠﴾ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٥١﴾﴾ [النور: ٤٧ ـ ٥١]، «فنفى الإيمان عمن تولىٰ عن طاعة الرسول، وأخبر أنَّ المؤمنين إذا دعوا إلىٰ الله ورسوله ليحكم بينهم سمعوا وأطاعوا، فبين أنّ هٰذا من لوازم الإيمان»(١)، وكقوله: ﴿وَلَوْ كَانُوا۟ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلنَّبِىِّ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا ٱتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَآءَ﴾ [المائدة: ٨١]، وقوله: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [المجادلة: ٢٢]، يقول ابن تيمية: «الظاهر والباطن متلازمان، ولا يكون الظاهر مستقيمًا إلا مع استقامة الباطن، وإذا استقام الباطن فلا بد أن يستقيم الظاهر، ولهٰذا نفى الله الإيمان عمن انتفت عنه لوازمه، فإن انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم كقوله تعالىٰ: [وذكر الآيتين](٢)؛ «لأن القلب إذا تحقق ما فيه من الإيمان الباطن أثّر في الظاهر ضرورة لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر، فالإرادة الجازمة للفعل مع القدرة التامة توجب وقوع المقدور، فإذا كان في القلب حب الله ورسوله ثابتًا استلزم موالاة أوليائه ومعاداة أعدائه»(٣).

٢ ـ قوله ﷺ: **«ألا إنّ في الجسد مضغة، إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب»**(٤).

يقول شيخ الإسلام: «القلب إذا كان فيه معرفة وإرادة سرىٰ ذلك إلىٰ البدن بالضرورة، لا يمكن أن يتخلف البدن عما يريده القلب، ولهٰذا قال النبي ﷺ في

---

(١) مجموع الفتاوى (٧/ ٢٢١).

(٢) المرجع نفسه (١٨/ ٢٧٢) مع تقديم وتأخير، وانظر: تفسير السعدي عند آية المائدة: ٨١ (١/ ٥١٠).

(٣) المرجع نفسه (٧/ ٦٤٥).

(٤) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، ح(٥٢)، ومسلم في صحيحه، كتاب المساقاة ح(١٥٩٩).

الحديث الصحيح: «**ألا وإن في الجسد مضغة، إذا صلحت صلح لها سائر الجسد، وإذا فسدت فسد لها سائر الجسد، ألا وهي القلب**»... فإذا كان القلب صالحًا بما فيه من الإيمان علمًا وعملًا قلبيًّا لزم ضرورة صلاح الجسد بالقول الظاهر والعمل بالإيمان المطلق كما قال أئمة الحديث: «قول وعمل» قول باطن وظاهر، وعمل باطن وظاهر، والظاهر تابع للباطن لازم له، متى صلح الباطن صلح الظاهر، وإذا فسد فسد، ولهٰذا قال من قال من الصحابة عن المصلي العابث: لو خشع قلب هٰذا لخشعت جوارحه»[(١)].

٣ ـ قصة أبي مسلم الخولاني رحمه الله[(٢)] مع ابن مسعود رضي الله عنه، وهي قصة طويلة، وفيها: «**قال أبو مسلم: فقلت: يا ابن مسعود، ألم تعلم أنّ الناس كانوا علىٰ عهد رسول الله ﷺ علىٰ ثلاثة أصناف: مؤمن السريرة مؤمن العلانية، كافر السريرة كافر العلانية، مؤمن العلانية كافر السريرة؟ قال: نعم. قلت: فمن أيهم أنت؟ قال: أنا مؤمن السريرة مؤمن العلانية**»[(٣)].

فالقسمة ثلاثية؛ إما أن يكون مؤمنًا يصدِّق ظاهره ما في باطنه من الإيمان،

---

(١) مجموع الفتاوى (٧/ ١٨٧).

(٢) أبو مسلم عبد الله بن ثوب الخولاني، تابعي فقيه ثقة عابد، أصله من اليمن، أدرك الجاهلية وأسلم قبل وفاة النبي ﷺ ولم يره، وقدم المدينة في خلافة الصديق ثم رحل إلىٰ الشام ومات بها قريبًا من سنة (٦٢هـ)، له حادثة عظيمة مع الأسود العنسي مدعي النبوة. انظر: تذكرة الحفاظ (١/ ٤٩)، تهذيب التهذيب (١٢/ ٢٣٥)، البداية والنهاية (٦/ ٢٦٧).

(٣) رواه الطبراني في مسند الشاميين (٢/ ٣٣٣ ـ ٣٣٤) رقم (١٤٤٣)، وقال محققه: رجاله ثقات وفي هشام ابن عمار كلام. اهـ. وقال عنه الألباني: سنده جيد. انظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة (٤/ ١٩٣ ـ ١٩٤) رقم (١٧٠٠)، ورواه ابن أبي شيبة في الإيمان ص(٢٣) بسند آخر ولم يُسمَّ فيه أبو مسلم، ولذلك حكم الألباني علىٰ سنده هناك بالضعف. لكن انتفت الجهالة برواية الطبراني، وقد ذكر أبو عبيد في الإيمان ص(٦٩) عن يحيى بن سعيد، وذكر ابن تيمية عن الإمام أحمد في الفتاوى (٧/ ٤١٧) إنكار هٰذا الأثر! وإنما أنكره هذان الإمامان؛ لأن المشهور عن ابن مسعود الاستثناء في الإيمان ولم يأت عنه أنه رجع عنه إلا في هٰذا الأثر وقد كان أصحابه علىٰ خلافه. لكن هٰذا الإنكار لا يضر فيما سيق الأثر لأجله. ثم إنَّ أبا عبيد قد جمع بينه وبين المشهور عن ابن مسعود وأصحابه، فقال: «إن ابن مسعود كان لا يقول: أنا مؤمن، لا علىٰ وجه التزكية أو غيرها، لكنه لا ينكره علىٰ قائله، وإنما كان يقول: آمنت بالله وكتبه ورسله، لا يزيد علىٰ ذلك. ثم أجاب إلىٰ أن قال: أنا مؤمن، وأراد بها أنه كان من أهل الدين لا من الأخرىٰ». اهـ. انظر: المرجع نفسه والصفحة نفسها.

أو كافرًا، أو منافقًا مستسلم الظاهر غير منقاد في الباطن، ولا يتصور وجود عكسه وهو من كان صادق الباطن غير منقاد في الظاهر؛ ولهٰذا لم يُذكر هٰذا الصنف هنا؛ لأنَّه لا يوجد أصلًا، ولهٰذا قال الخطابي رَحِمَهُ اللهُ: «قد يكون المرء مستسلمًا في الظاهر غير منقاد في الباطن، ولا يكون صادق الباطن غير منقاد في الظاهر»[١].

وفي تقرير التلازم بين إيمان القلب وإيمان الجوارح يقول الإمام الآجري رَحِمَهُ اللهُ: «فالأعمال ـ رحمكم الله ـ بالجوارح تصديق عن الإيمان بالقلب واللسان، فمن لم يصدق الإيمان بعمله بجوارحه مثل الطهارة والصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد وأشباه لهذه، ورضي عن نفسه بالمعرفة لم يكن مؤمنًا ولم تنفعه المعرفة والقول، وكان تركه للعمل تكذيبًا لإيمانه، وكان العمل بما ذكرنا تصديقًا منه لإيمانه»[٢].

وأما شيخ الإسلام ابن تيمية فله كلام طويل في بيان ذلك وتقريره وأنه مذهب السلف الذي دل عليه الكتاب والسُّنَّة، وقد ألّف في هٰذا كتابيه: الإيمان الكبير والإيمان الأوسط، ناقش في كلٍّ منهما قول المرجئة: إن العمل غير داخل في مسمىٰ الإيمان، وقول مرجئة الفقهاء: إن العمل من ثمرات الإيمان[٣]، ومن كلامه في ذلك قوله رَحِمَهُ اللهُ: «ومن الممتنع أن يكون الرجل مؤمنًا إيمانًا ثابتًا في قلبه بأنّ الله فرض عليه الصلاة والزكاة والصيام والحج، ويعيش دهره لا يسجد لله سجدة ولا يصوم رمضان ولا يؤدي لله زكاة ولا يحج إلىٰ بيته، فهٰذا ممتنع ولا يتصور هٰذا إلا مع نفاق في القلب وزندقة لا مع إيمان صحيح» «وإذا قام بالقلب التصديق والمحبة لزم ضرورة أن يتحرك البدن بموجب ذلك من الأقوال الظاهرة والأعمال الظاهرة، فما يظهر علىٰ البدن من الأقوال والأعمال هو موجب ما في القلب ولازمه ودليله ومعلومه، كما أنّ ما يقوم بالبدن من الأقوال والأعمال له أيضًا تأثير فيما في القلب، فكل منهما يؤثر في الآخر لكن القلب هو الأصل والبدن فرع له، والفرع يستمد من أصله، والأصل يثبت ويقوى بفرعه» «وقد تبين

---

(١) معالم السنن بهامش سنن أبي داود (٥/ ٦١)، وكلامه هنا رَحِمَهُ اللهُ محمول علىٰ غير المكره، وأما المكره فهو مستثنىٰ من هٰذا الأصل كما هو معلوم.

(٢) الشريعة (٢/ ٦١٤).

(٣) يراجع في: مجموع الفتاوى المجلد السابع.

أن الدين لا بد فيه من قول وعمل، وأنه يمتنع أن يكون الرجل مؤمنًا بالله ورسوله بقلبه أو بقلبه ولسانه ولم يؤد واجبًا ظاهرًا، ولا صلاة ولا زكاة ولا صيامًا ولا غير ذلك من الواجبات... ومن قال بحصول الإيمان الواجب بدون فعل شيء من الواجبات ـ سواء جعل فعل تلك الواجبات لازمًا له أو جزءًا منه فهٰذا نزاع لفظي ـ كان مخطئًا خطأ بينًا، وهذه بدعة الإرجاء التي أعظم السلف والأئمة الكلام في أهلها وقالوا فيها من المقالات الغليظة ما هو معروف»[١].

وبهٰذا يُعلم أن مذهب السلف في المراد بالعمل الذي هو شطر في الإيمان: أنه عمل القلب وعمل الجوارح لا عمل القلب وحده، وأنه يلزم من ذلك أن انتفاء جنس عمل الجوارح يعني انتفاء الإيمان أصلًا، كما أن عمل الجوارح لا ينفع إذا انتفى عمل القلب، فإذا تقرر هٰذا فإنه لا يشكل عليه مذهب الوعيدية من الخوارج والمعتزلة؛ لأنَّهم يجعلون الطاعات اللازمة ـ جنسها وآحادها ـ ركنًا في الإيمان، ولهٰذا قالوا بإخراج مرتكب الكبيرة عن الإيمان؛ لأن المؤمن عندهم من التزم بجميع الواجبات وترك جميع المحرمات، ومن لم يكن كذلك فليس بمؤمن، بل هو كافر عند الخوارج وفي منزلة بين المنزلتين عند المعتزلة، وفي الآخرة يخلد في النار باتفاق الطائفتين.

أما مذهب السلف فهو أنّ الالتزام بجنس العمل الظاهر هو شطر الإيمان الذي لا يكون بدونه، وأما آحاد العمل الظاهر فإما أن تكون من مباني الإسلام، أو تكون مما عداها:

أ ـ فإن كانت من مباني الإسلام، فقد نُقل عن طائفة من أئمة السلف ما يدل علىٰ أنها ركن لا يتحقق الإيمان إلا به، يقول ابن رجب رحمه الله: «وذهب طائفة منهم ـ أي: من السلف ـ إلىٰ أن من ترك شيئًا من أركان الإسلام الخمسة عمدًا أنه كافر بذلك، وروي ذلك عن سعيد بن جبير ونافع والحكم، وهو رواية عن أحمد اختارها طائفة من أصحابه، وهو قول ابن حبيب من المالكية». اهـ[٢].

---

(١) مجموع الفتاوى (٧/ ٥٤١، ٦٢١).

(٢) جامع العلوم والحكم (١/ ١٤٧)، وانظر: فتاوى ابن تيمية (٧/ ٦٠٩ ـ ٦١١).

لكن لم ينقل إجماعهم علىٰ ذلك، ولا علىٰ التكفير بترك شيء من المباني، واختلافهم في ذلك مشهور[(١)]. إلا أنه ورد ما يدل علىٰ إجماع الصحابة علىٰ القول بكفر تارك الصلاة خاصة[(٢)].

ب ـ وأما ما عدا المباني من الأعمال الواجبة فأهل السُّنَّة مجمعون علىٰ أنها من كمال الإيمان الواجب، وليست بركن يزول الإيمان بتركه. يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «جنس الأعمال من لوازم إيمان القلب، وإيمان القلب التام بدون شيء من الأعمال الظاهرة ممتنع، سواء جعل الظاهر من لوازم الإيمان أو جزءًا من الإيمان».اهـ[(٣)]. وأقوال أئمة السلف صريحة في تقرير هذا:

١ ـ قال الإمام سفيان بن عيينة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ترك الفرائض متعمدًا من غير جهل ولا عذر هو كفر»[(٤)].

٢ ـ وعن معقل بن عبد الله العبسي قال: قدم علينا سالم الأفطس بالإرجاء فعرضه، قال: فنفر منه أصحابنا نفارًا شديدًا... قال معقل: ثم قدمت المدينة فجلست إلىٰ نافع فقلت له: يا أبا عبد الله إن لي إليك حاجة... فقال: ما حاجتك؟... فذكرت له بدوَّ قولهم ـ أي: المرجئة ـ فقال: قال رسول الله ﷺ: **«أمرت أن أضربهم بالسيف حتى يقولوا: لا إلٰه إلا الله، فإذا قالوا: لا إلٰه إلا الله عصموا دماءهم وأموالهم إلا بحقه وحسابهم علىٰ الله»**.

قال ـ أي: معقل ـ: قلت: إنهم يقولون بأن الصلاة فريضة ولا نصلي، وأنّ الخمر حرام ونحن نشربها، وأن نكاح الأمهات حرام ونحن نفعل. قال: فنتر يده من يدي ثم قال: من فعل هٰذا فهو كافر»[(٥)].

٣ ـ وقال الحميدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأخبرت أنّ قومًا يقولون: إن من أقر بالصلاة والزكاة والصوم والحج ولم يفعل من ذلك شيئًا حتى يموت، أو يصلي مسند ظهره مستدبر القبلة حتى يموت فهو مؤمن ما لم يكن جاحدًا إذا علم أن تركه

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٧/ ٣٠٢، ٦٠٩ ـ ٦١١).

(٢) انظر: جامع العلوم والحكم (١/ ١٤٥ ـ ١٤٧)، وانظر أيضًا: كتاب الصلاة لابن القيم، ص(٢٠ ـ ٢٣).

(٣) مجموع الفتاوى (٧/ ٦١٦).

(٤) رواه عبد الله ابن الإمام أحمد في السنة (١/ ٣٤٧ ـ ٣٤٨) رقم (٧٤٥).

(٥) رواه عبد الله ابن الإمام أحمد في السنة (١/ ٣٨٢) رقم (٨٣١).

ذلك في إيمانه[١] إذا كان يقر الفروض واستقبال القبلة. فقلت ـ أي: الحميدي ـ هٰذا الكفر بالله الصراح وخلاف كتاب الله وسُنة رسوله ﷺ وفعل المسلمين. قال الله ﷻ: ﴿حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ﴾ [البينة: ٥] قال حنبل: قال أبو عبد الله ـ يعني: الإمام أحمد بن حنبل ـ أو سمعته يقول: من قال هٰذا كفر بالله ورد علىٰ الله أمره وعلىٰ الرسول ما جاء به»[٢]. يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وإنما قال الأئمة بكفر هٰذا لأن هٰذا فرض ما لا يقع، فيمتنع أن يكون الرجل لا يفعل شيئًا مما أمر به من الصلاة والزكاة والصيام والحج، ويفعل ما يقدر عليه من المحرمات مثل الصلاة بلا وضوء وإلىٰ غير القبلة ونكاح الأمهات وهو مع ذلك مؤمن في الباطن!! بل لا يفعل ذلك إلا لعدم الإيمان الذي في قلبه»[٣].

فهٰذا هو الفرق بين مذهب السلف ومذهب المخالفين لهم، وأما ما ذكره الحافظ ابن حجر من قوله: «فالسلف قالوا: هو اعتقاد بالقلب ونطق باللسان وعمل بالأركان، وأرادوا بذلك أنّ الأعمال شرط في كماله... والمعتزلة قالوا: هو العمل والنطق والاعتقاد، والفارق بينهم وبين السلف، أنهم جعلوا الأعمال شرطًا في صحته والسلف جعلوها شرطًا في كماله».اهـ[٤] فإن كان المراد به جنس العمل فهو تفريق لا يصح وليس هو حجة علىٰ مذهب السلف، بل الحجة في أقوالهم الصريحة وقد تقدم ذكر طرف منها، وإن كان المراد به أفراد العمل الواجبة فهو صحيح بأنها عند السلف شرط في كمال الإيمان الواجب[٥].

وادّعىٰ بعضهم أن السلف يرون أن تارك العمل مطلقًا لا يخرج من الإيمان، بل يعتبرونه مؤمنًا ناقص الإيمان وينفون عنه الإيمان الكامل!! هكذا، دون تفريق بين ترك جنس العمل وبين ترك آحاده، واستدل علىٰ ذلك بحديث

---

(١) يعني: إذا قال ذلك بعد دخوله في الإسلام ونطقه بالشهادتين وإقراره بذلك والله أعلم.
وورد العبارة عند اللالكائي: (إذا علم أن تركه ذلك فيه إيمانه) (٥/ ٩٥٧) رقم (١٥٩٤)، وهي غير مفهومة فلعل ذلك خطأ من الناسخ، والصحيح ما جاء عند الخلال كما ذكر.

(٢) رواه الخلال في السنة (٣/ ٥٨٦ ـ ٥٨٧) رقم (١٠٢٧).

(٣) مجموع الفتاوى (٧/ ٢١٨).

(٤) فتح الباري (١/ ٤٦).

(٥) انظر: الوعد الأخروي، د. عيسى السعدي (١/ ٤٤١).

حذيفة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: **«يَدْرُس الإسلام كما يدرس وَشْيُ الثوب، حتى لا يدرىٰ ما صيام ولا صلاة ولا نسك ولا صدقة، ولَيُسْرىٰ علىٰ كتاب الله ﷻ في ليلة فلا يبقىٰ في الأرض منه آية، وتبقى طوائف من الناس الشيخ الكبير والعجوز يقولون: أدركنا آباءنا علىٰ هذه الكلمة «لا إلٰه إلا الله» فنحن نقولها»**. فقال له صلة: ما تغني عنهم «لا إلٰه إلا الله» وهم لا يدرون ما صلاة ولا صيام ولا نسك ولا صدقة؟! فأعرض عنه حذيفة، ثم ردها عليه ثلاثًا، كل ذلك يعرض عنه حذيفة، ثم أقبل عليه في الثالثة فقال: يا صلة تنجيهم من النار. ثلاثًا[١].

والحق أنّ هٰذا هو مذهب مرجئة الفقهاء بعينه وليس هو مذهب السلف[٢]، فإنّ من ترك العمل مطلقًا أو بعبارة أخرى: ترك جنس العمل لا يسمى عند السلف مؤمنًا أصلًا، لا مؤمنًا كامل الإيمان كما تقوله غلاة المرجئة، ولا مؤمنًا ناقص الإيمان كما يقوله هٰؤلاء، بل هو خارج عن الإيمان.

والقول بأن تارك العمل مطلقًا ناقص الإيمان هو كقول المرجئة الأولىٰ: إن الأعمال ثمرات الإيمان فيلزمهم ما لزم الأولين، وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية أن قائل هٰذا يلزمه أحد أمرين: إما أن يؤول كلامه في حقيقته إلىٰ مذهب الجهمية، أو أن يلتزم بمذهب السلف صدقًا، حيث قال: «قول القائل: الطاعات ثمرات التصديق الباطن، يراد به شيئان:

يراد به أنها لوازم له، فمتى وجد الإيمان الباطن وجدت، وهٰذا مذهب السلف وأهل السُّنَّة، ويراد به أنّ الإيمان الباطن قد يكون سببًا وقد يكون الإيمان الباطن تامًا كاملًا وهي لم توجد، وهٰذا قول المرجئة من الجهمية وغيرهم»[٣].

وأما حديث حذيفة ﷺ فهو صريح في أنَّ هٰذا حين يدرس الإسلام فتخفى شرائعه وأحكامه علىٰ الناس حتى إن الناس لا يعرفونها، فهذه حالة خاصة لها حكم خاص يخصص من عموم لزوم العمل الظاهر في الإيمان، فلا يعارض ذلك القاعدة الكلية المتقررة، فهٰؤلاء إنما تركوا العمل لعدم تمكنهم من العلم به

---

(١) رواه ابن ماجه في سننه، كتاب الفتن ح(٤٠٤٩). قال في الزوائد: إسناده صحيح، رجاله ثقات، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (١/١٢٧).

(٢) يراجع: الإيمان، لأبي عبيد، ظاهرة الإرجاء (٢/٤٠٨، ٤١٢ ـ ٤٢١).

(٣) مجموع الفتاوى (٧/٣٦٣).

فسقطت المؤاخذة عنهم خاصة، وإن كان ما تركوه هو من الإيمان الواجب في الأصل. يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «من ترك بعض الإيمان الواجب لعجزه عنه، إما لعدم تمكنه من العلم مثل أن لا تبلغه الرسالة، أو لعدم تمكنه من العمل، لم يكن مأمورًا بما يعجز عنه، ولم يكن ذلك من الإيمان والدين الواجب في حقه، وإن كان من الدين والإيمان الواجب في الأصل. بمنزلة صلاة المريض والخائف والمستحاضة وسائر أهل الأعذار الذين يعجزون عن إتمام الصلاة، فإن صلاتهم صحيحة بحسب ما قدروا عليه، وبه أمروا إذ ذاك»[1]. «وفي أوقات الفترات وأمكنة الفترات يثاب الرجل علىٰ ما معه من الإيمان القليل، ويغفر الله فيه لمن لم تقم الحجة عليه ما لا يغفر به لمن قامت الحجة عليه، كما في الحديث المعروف: **«يأتي علىٰ الناس زمان لا يعرفون فيه صلاة ولا صيامًا ولا حجًا ولا عمرة، إلا الشيخ الكبير والعجوز الكبيرة ويقولون: أدركنا آباءنا وهم يقولون: لا إلٰه إلا الله»**. فقيل لحذيفة بن اليمان: ما تغني عنهم لا إلٰه إلا الله؟ فقال: تنجيهم من النار»[2].

ويقول الشيخ ابن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ عن حديث حذيفة هذا: «هٰؤلاء الذين أنجتهم الكلمة من النار كانوا معذورين بترك شرائع الإسلام؛ لأنهم لا يدرون عنها، فما قاموا به غاية ما يقدرون عليه، وحالهم تشبه حال من ماتوا قبل فرض الشرائع، أو قبل أن يتمكنوا من فعلها، كمن مات عقيب شهادته قبل أن يتمكن من فعل الشرائع، أو أسلم في دار الكفر فمات قبل أن يتمكن من العلم بالشرائع»[3].

وقالت اللجنة الدائمة للإفتاء: «وأما ما جاء في الحديث أن قومًا يدخلون الجنة لم يعملوا خيرًا قط، فليس هو عامًّا لكل من ترك العمل وهو يقدر عليه، وإنما هو خاصٌّ بأولئك لعذر منعهم من العمل، أو لغير ذلك من المعاني التي تلائم النصوص المحكمة، وما أجمع عليه السلف الصالح في هٰذا الباب». اهـ[4].

---

(١) المرجع السابق (١٢/ ٤٧٨ ـ ٤٧٩).

(٢) المرجع نفسه (٣٥/ ١٦٥).

(٣) رسالة حكم تارك الصلاة ص(٢٥ ـ ٢٦).

(٤) فتوى رقم (٢١٤٣٦) وتاريخ (٨/ ٤/ ١٤٢١هـ) «في التحذير من مذهب الإرجاء وتحقيق =

والحق أنّ من نسب إلىٰ السلف مذهبَ المرجئة يصدق عليه قول شيخ الإسلام: «وكثير من المتأخرين لا يميزون بين مذاهب السلف وأقوال المرجئة والجهمية لاختلاط هٰذا بهٰذا في كلام كثير منهم ممن هو في باطنه يرى رأي الجهمية والمرجئة في الإيمان، وهو معظّم للسلف وأهل الحديث، فيظن أنه يجمع بينهما أو يجمع بين كلام أمثاله وكلام السلف»(١).

• أركان العمل المعتبر في تحقيق الإيمان:

إذا تقرر هذا، فإن عمل القلب والجوارح المعتبر في تحقيق الإيمان يشتمل علىٰ ركنين:

الأول: الالتزام بجنس الشرائع والفرائض من فعل الواجبات واجتناب المحرمات وهو ما يطلق عليه «العبادة».

الثاني: الالتزام بالحكم بالشريعة والتحاكم إليها.

وهذان الأمران هما سواء لا فرق بينهما من حيث كون الالتزام بهما أساسًا في الإيمان وركنًا فيه.

فقد فسر الإمام ابن جرير قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةً﴾ [البقرة: ٢٠٨] بهما، فذكر أن المعنى هو: الأمر بالعمل بجميع شرائع الإسلام، وهٰذا هو الأمر الأول، والأمر بإقامة جميع أحكامه وحدوده، وهٰذا هو الأمر الثاني(٢)، وقال الشيخ محمد بن إبراهيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وتحكيم شرع الله وحده دون كل ما سواه شقيق عبادة الله وحده دون ما سواه»(٣).

وبيَّن الشيخ محمد الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ دلالة القرآن علىٰ أن عبادة الله وحده والحكم بشرعه أمران متلازمان، فهما سواء، فجاء قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ فَٱعۡبُدِ ٱللَّهَ مُخۡلِصٗا لَّهُ ٱلدِّينَ ۝٢﴾ [الزمر: ٢]، وقابله قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ﴾ [النساء: ١٠٥]؛ ليوضح

= النقل عن شيخ الإسلام فيه» الشيوخ: الغديان، الفوزان، بكر أبو زيد، عبد العزيز آل الشيخ.

(١) مجموع الفتاوى (٧/ ٣٦٤).

(٢) يراجع: تفسير ابن جرير (٢/ ٣٢٣ ـ ٣٢٥).

(٣) فتاوى ابن إبراهيم (١٢/ ٢٥١).

أنَّ غاية إنزال الكتاب علىٰ النبي ﷺ عبادةُ الله وحده والحكم بين الناس بشرعه.

وذكر أن القرآن قد وضح أن الإشراك بالله في حكمه كالإشراك به في عبادته، فقال: «فالإشراك بالله في حكمه كالإشراك به في عبادته، قال في حكمه: ﴿وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِۦٓ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٢٦] وفي قراءة ابن عامر من السبعة: «ولا تشرك في حكمه أحدًا» بصيغة النهي، وقال في الإشراك به في عبادته: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ [الكهف: ١١٠] فالأمران سواء»(١). وقال أيضًا: «الإشراك بالله في حكمه والإشراك به في عبادته كلها بمعنى واحد لا فرق بينهما ألبتة، فالذي يتبع نظامًا غير نظام الله وتشريعًا غير تشريع الله كالذي يعبد الصنم ويسجد للوثن لا فرق بينهما ألبتة بوجه من الوجوه، فهما واحد وكلاهما شرك بالله»(٢).

وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن من مسوغات تكفير التتار ووجوب قتالهم عدم التزامهم بهذين الأمرين اللذين هما ركن في الإيمان، فقال: «وعامتهم لا يلتزمون أداء الواجبات، ولا يلتزمون الحكم بينهم بحكم الله، بل يحكمون بأوضاع لهم توافق الإسلام تارة وتخالفه أخرى»(٣).

ثم إن الالتزام بهذين الأمرين لا بد أن يكون مبنيًا علىٰ أصلين:

١ ـ العلم بالحق الذي جاءت به الشريعة والتصديق به واعتقاده، وهٰذا هو أصل القول.

٢ ـ محبة ذلك الحق والرضا به وإرادته وإنشاء الالتزام به، وهٰذا هو أصل العمل(٤).

وهذان الأصلان يمتنع تحققهما علىٰ الوجه التام النافع بدون الالتزام الظاهر.

---

(١) أضواء البيان (٧/ ١٦٢)، وانظر: (٤/ ٨٢).

(٢) الحاكمية في تفسير أضواء البيان، للسديس ص(٥٢ ـ ٥٣)، وليس هٰذا في التفسير بل هو مفرغ من تسجيل بصوت الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ حول تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١].

(٣) مجموع الفتاوى (٢٨/ ٥٠٥).

(٤) يراجع: المرجع نفسه (١٠/ ٤٨ ـ ٤٩)، (٢/ ٤٠)، الاستقامة (٢/ ٣١٠)، كتاب الصلاة لابن القيم (٢٤ ـ ٢٥).

ـ **فأما الأمر الأول**، وهو الالتزام بجنس الشرائع والفرائض، فإنَّ الالتزام الباطن به والذي هو عمل القلب؛ يعني: الرضا به والعزم علىٰ التزامه وهٰذا علىٰ الإجمال، ثم اعتقاد وجوب الواجبات الظاهرة المتواترة وتحريم المحرمات الظاهرة المتواترة التي قامت الحجة علىٰ العبد بمعرفتها، يقول ابن تيمية: «إن من لم يعتقد وجوب الصلوات الخمس والزكاة المفروضة وصيام شهر رمضان وحج البيت العتيق، ولا يحرم ما حرم الله ورسوله من الفواحش والظلم والشرك والإفك، فهو كافر يستتاب فإن تاب وإلا قتل باتفاق أئمة المسلمين ولا يغني عنه التكلم بالشهادتين»[(١)].

وأما الالتزام الظاهر والذي هو عمل الجوارح، فهو الالتزام بجنس تلك الشرائع والفرائض وأداؤها، وقد تقدم الكلام عن هذا.

ـ **وأما الأمر الثاني**، وهو الالتزام بالحكم بالشريعة الإلٰهية والتحاكم إليها، فسيبسط الكلام عنه نوعًا ما لأنه هو المقصود أصلًا، فأما المقصود بالالتزام الباطن بالحكم بالشريعة الإلٰهية والتحاكم إليها، فهو محبتها والرضا بها وإرادة الحكم بها وإنشاء الالتزام به، واعتقاد وجوب الحكم بما أنزل الله وأفضليته وعدم جواز الحكم بغيره أو التحاكم إلىٰ غيره، وأن لا يفضل حكم غير الله علىٰ حكم الله ولا يعتقد أن غيره يماثله في شيء مما أتى به أو أنّ أحدًا يسوغ له أن يخرج عنه[(٢)].

وأما المقصود بالالتزام الظاهر بذلك، فهو أن يكون الحكم بما أنزل الله أساس حكم العبد والأساس الذي يتحاكم إليه، وهٰذا يعني أنه إذا جعل الحكم بغير ما أنزل الله أساس الحكم والتحاكم فإن هٰذا يعتبر نقضًا للإيمان وإن زعم صاحبه الإيمان الباطن بحكم الله واعتقاد وجوبه؛ لأنّ هٰذا في حقيقته ـ إن وجد ـ مجرد تصديق ليس فيه الالتزام الذي يعني العزم علىٰ الفعل، الذي هو أصل عمل القلب، كما تقدم، وإلا لو وجد الالتزام الباطن تامًا لوجد الالتزام الظاهر، علىٰ

---

(١) المرجع نفسه (٣٥/ ١٠٥).

(٢) يراجع: مجموع الفتاوى (٢٧/ ٥٨ ـ ٥٩، ٢٨/ ٥٢٤)، البداية والنهاية (١٣/ ١١٩)، نواقض الإسلام للشيخ محمد بن عبد الوهاب ضمن مجموع مؤلفاته (١/ ٣٨٥ ـ ٣٨٧)، أضواء البيان (٧/ ١٦٩)، رسالة تحكيم القوانين لابن إبراهيم (٦ ـ ٨)، فتاوى الشيخ ابن إبراهيم (١٢/ ٢٥١، ٢٨٨، ٥٠٠).

قاعدة أهل السُّنَّة والجماعة في علاقة الباطن بالظاهر، يقول الشيخ محمد بن إبراهيم: «إنه لا يجتمع التحاكم إلىٰ غير ما جاء به النبي ﷺ مع الإيمان في قلب عبد أصلًا، بل أحدهما ينافي الآخر»[(١)].

والأدلة علىٰ هٰذا كثيرة، من أصرحها:

١ ـ قول الله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُعْرِضُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [آل عمران: ٢٣].

وهٰذا في أهل الكتاب، كانوا يدعون إلىٰ التحاكم إلىٰ كتاب الله فيمتنعون فحَكَم الله بردتهم لأجل هذا. وسواء كان امتناعهم عن التحاكم إلىٰ كتاب الله في أمر دين الإسلام أو أمر نبوة محمد ﷺ أو أمر إقامة الشريعة في الحدود وسائر الأحكام؛ لأن كل ذلك يجب أن يكون التحاكم فيه إلىٰ كتاب الله، والامتناع عن التحاكم إلىٰ كتاب الله في أي أمر من ذلك كفر يناقض الإيمان. كما قال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «إنّ الله جل ثناؤه أخبر عن طائفة من اليهود الذين كانوا بين ظهراني مهاجر رسول الله ﷺ في عهده، ممن قد أوتي علمًا بالتوراة ـ أنهم دعوا إلىٰ كتاب الله الذي كانوا يقرون أنه من عند الله وهو التوراة في بعض ما تنازعوا فيه هم ورسول الله ﷺ.

وقد يجوز أن يكون تنازعهم الذي كانوا تنازعوا فيه ثم دعوا إلىٰ حكم التوراة فيه فامتنعوا من الإجابة إليه، كان أمر محمد ﷺ وأمر نبوته، ويجوز أن يكون ذلك كان أمر إبراهيم خليل الرحمٰن ودينه، ويجوز أن يكون ذلك ما دعوا إليه من أمر الإسلام والإقرار به، ويجوز أن يكون ذلك كان في حدٍّ، فإن كل ذلك مما كانوا نازعوا فيه رسول الله ﷺ فدعاهم فيه إلىٰ حكم التوراة، فأبى الإجابة فيه وكتمه بعضهم، ولا دلالة في الآية علىٰ أي ذلك كان من أي، فيجوز أن يقال: هو هٰذا دون هذا. ولا حاجة بنا إلىٰ معرفة ذلك؛ لأن المعنى الذي دعوا إلىٰ حكمه هو ما كان فرضًا عليهم الإجابة إليه في دينهم، فامتنعوا منه، فأخبر الله جل ثناؤه عنهم بردتهم وتكذيبهم بما في كتابهم وجحودهم ما قد أخذ عليهم عهودهم ومواثيقهم بإقامته والعمل به»[(٢)].

(١) تحكيم القوانين، لابن إبراهيم ص(٣).

(٢) تفسير ابن جرير (٣/٢١٨ ـ ٢١٩).

٢ ـ قول الله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٞ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ٥٩﴾ [النساء: ٥٩].

ومما دلت عليه هذه الآية:

(أ) وجوب الرد إلىٰ الشريعة ـ وهي الكتاب والسُّنَّة ـ في كل ما تنازع فيه الناس، حيث أتت النكرة وهي كلمة ﴿شَيْءٖ﴾ في سياق الشرط وهو قوله: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ﴾، وهٰذا من صيغ العموم فيفيد وجوب التحاكم إلىٰ الشريعة في كل ما يتصور التنازع فيه جنسًا وقدرًا، كما قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قوله: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٖ﴾ نكرة في سياق الشرط تعم كل ما تنازع فيه المؤمنون من مسائل الدين، دقه وجله، جليّه وخفيه»[(١)]، وقال الشيخ محمد بن إبراهيم: «تأمل ما في الآية... كيف ذكر النكرة وهي قوله: ﴿شَيْءٖ﴾ في سياق الشرط وهو قوله جل شأنه: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ﴾ المفيد العموم فيما يتصور التنازع فيه جنسًا وقدرًا»[(٢)].

(ب) أن الله جعل هٰذا الرد إلىٰ الشريعة شرطًا في حصول الإيمان.

يقول ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إنه جعل هٰذا الرد من موجبات الإيمان ولوازمه، فإذا انتفى هٰذا الرد انتفى الإيمان ضرورة انتفاء الملزوم لانتفاء لازمه، ولا سيما التلازم بين هذين الأمرين؛ فإنَّه من الطرفين وكل منهما ينتفي بانتفاء الآخر»[(٣)].

ويقول ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ عند قوله: ﴿إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِۚ﴾: «دلّ علىٰ أنّ من لم يتحاكم في محل النزاع إلىٰ الكتاب والسُّنَّة ولا يرجع إليهما في ذلك فليس مؤمنًا بالله ولا باليوم الآخر»[(٤)].

ويقول الشيخ ابن سعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «كتاب الله وسُنة رسوله عليهما بناء الدين، ولا يستقيم الإيمان إلا بهما، فالرد إليهما شرط في الإيمان، فلهٰذا قال: ﴿إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِۚ﴾ فدل علىٰ أن من لم يرد إليهما مسائل النزاع فليس بمؤمن حقيقة، بل مؤمن بالطاغوت كما ذكر في الآية بعدها»[(٥)].

---

(١) إعلام الموقعين (١/ ٨٤).
(٢) تحكيم القوانين ص(٢ ـ ٣).
(٣) إعلام الموقعين (١/ ٨٤).
(٤) تفسير ابن كثير (١/ ٧٨٤).
(٥) تفسير السعدي (١/ ٣٦٢).

ويقول الشيخ ابن إبراهيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «تأمل كيف جعل ذلك شرطًا في حصول الإيمان بالله واليوم الآخر بقوله: ﴿إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ﴾»(١).

٣ ـ قول الله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴿٦٠﴾﴾ [النساء: ٦٠].

روى ابن جرير والواحدي بسنديهما عن قتادة قال: «ذكر لنا أنّ هذه الآية أنزلت في رجل من الأنصار يقال له: قيس وفي رجل من اليهود، في مدارأة كانت بينهما في حق تداراَ فيه، فتنافرا إلىٰ كاهن بالمدينة ليحكم بينهما وتركا نبي الله ﷺ، فعاب الله تعالىٰ ذلك عليهما، وكان اليهودي يدعوه إلىٰ نبي الله ـ وقد علم أنه لن يجورَ عليه ـ وجعل الأنصاري يأبى عليه وهو يزعم أنه مسلم ويدعوه إلىٰ الكاهن. فأنزل الله تعالىٰ ما تسمعون، وعاب علىٰ الذي يزعم أنه مسلم، وعلىٰ اليهودي الذي هو من أهل الكتاب، فقال: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ إلىٰ قوله: ﴿يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا﴾»(٢).

والآية علىٰ عمومها في ذم كل من عدل عن الكتاب والسُّنَّة وتحاكم إلىٰ غيرهما وأن هٰذا يكذب دعوىٰ الإيمان؛ لأنَّه يتنافى معه. كما قال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «هٰذا إنكار من الله عَزَّ وَجَلَّ علىٰ من يدعي الإيمان بما أنزل الله علىٰ رسوله وعلىٰ الأنبياء الأقدمين وهو مع ذلك يريد أن يتحاكم في فصل الخصومات إلىٰ غير كتاب الله وسنة رسوله...» وذكر بعض ما ورد في سبب نزول الآية، ثم قال: «والآية أعم من ذلك كله، فإنَّها ذامة لمن عدل عن الكتاب والسُّنَّة وتحاكموا إلىٰ ما سواهما من الباطل، وهو المراد بالطاغوت هنا»(٣).

وقوله تعالىٰ: ﴿يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟﴾ دليل علىٰ كذب مَنْ هذه حاله في دعوى الإيمان، وأنه منتفٍ عنه بسبب إرادته التحاكم إلىٰ غير الشريعة. قال في

---

(١) تحكيم القوانين ص(٣).

(٢) تفسير الطبري (٥/ ١٥٣)، أسباب النزول للواحدي ص(١٩٢)، واللفظ له، وقال الحافظ ابن حجر: إسناده صحيح. انظر: فتح الباري (٥/ ٣٨).

(٣) تفسير ابن كثير (١/ ٧٨٦).

مفردات ألفاظ القرآن: «الزَّعْم: حكاية قول يكون مظنة للكذب، ولهٰذا جاء في القرآن في كل موضع ذمُّ القائلين به، نحو: ﴿زَعَمَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَن لَّن يُبۡعَثُواْۚ﴾ [التغابن: ٧]، ﴿بَلۡ زَعَمۡتُمۡ أَلَّن نَّجۡعَلَ لَكُم مَّوۡعِدٗا﴾ [الكهف: ٤٨]، ﴿أَيۡنَ شُرَكَآؤُكُمُ ٱلَّذِينَ كُنتُمۡ تَزۡعُمُونَ﴾ [الأنعام: ٢٢] ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱلَّذِينَ زَعَمۡتُم مِّن دُونِهِۦ﴾ [الإسراء: ٥٦]»[١].

ويقول الشيخ سليمان بن عبد الوهاب رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وتأمل تصديره سبحانه الآية منكرًا لهٰذا التحكيم علىٰ من زعم أنه قد آمن بما أنزله الله علىٰ رسوله ﷺ وعلىٰ من قبله، ثم هو مع ذلك يدعو إلىٰ تحكيم غير الله ورسوله ﷺ، ويتحاكم إليه عند النزاع، ومن ضمن قوله: ﴿يَزۡعُمُونَ﴾ نفي لما زعموه من الإيمان، ولهٰذا لم يقل: ألم تر إلىٰ الذين آمنوا، فإنَّهم لو كانوا من أهل الإيمان حقيقة ـ لم يريدوا أن يتحاكموا إلىٰ غير الله تعالىٰ ورسوله ﷺ، ولم يقل فيهم: ﴿يَزۡعُمُونَ﴾؛ فإن هٰذا إنما يقال غالبًا لمن ادعىٰ دعوىٰ هو فيها كاذب أو منزّل منزلة الكاذب، لمخالفته لموجبها وعمله بما ينافيها»[٢].

ويقول الشيخ القاسمي[٣] رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ووصفهم بادعاء الإيمان بالقرآن وبما أنزل من قبله لتأكيد العجيب من حالهم وتشديد التوبيخ والاستقباح، ببيان كمال المباينة بين دعواهم المقتضية حتمًا للتحاكم إلىٰ الرسول، وبين ما صدر عنهم من مخالفة الأمر المحتوم»[٤].

٤ ـ قول الله تعالىٰ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَرَجٗا مِّمَّا قَضَيۡتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسۡلِيمٗا ٦٥﴾ [النساء: ٦٥].

قال الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ في سبب نزول هذه الآية مع الآيات التي قبلها من قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ إلىٰ قوله: ﴿وَيُسَلِّمُواْ تَسۡلِيمٗا﴾ [النساء: ٥٩ ـ ٦٥]: «روى إسحاق بن راهويه في تفسيره بإسناد صحيح

(١) مفردات ألفاظ القرآن، للأصفهاني ص(٣٨٠)، وانظر: لسان العرب، مادة (ز ع م).
(٢) تيسير العزيز الحميد، ص(٤١٨)، وانظر: الاعتصام (١/ ١٣٦).
(٣) جمال الدين محمد بن محمد سعيد القاسمي، من علماء الشام، كان صاحب عناية بالحديث، له مؤلفات مفيدة في ذلك وفي إنكار البدع. توفي عام (١٣٣٢م) وعمره (٤٠) عامًا. الأعلام (٢/ ١٣٥).
(٤) محاسن التأويل (٥/ ١٣٥٢)، وانظر: تحكيم القوانين، ص(٣)، أضواء البيان (٤/ ٨٣) والقول المفيد علىٰ كتاب التوحيد (٣/ ٢٤).

عن الشعبي، قال: كان بين رجل من اليهود ورجل من المنافقين خصومة، فدعا اليهوديُ المنافقَ إلىٰ النبي ﷺ؛ لأنَّه علم أنه لا يقبل الرشوة، ودعا المنافق اليهوديَّ إلىٰ حكامهم؛ لأنَّه علم أنهم يأخذونها، فأنزل الله هذه الآيات إلىٰ قوله: ﴿وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾.

وأخرجه ابن أبي حاتم من طريق ابن أبي نجيح عن مجاهد نحوه.

وروى الطبري[١] بإسناد صحيح عن ابن عباس أن حاكم اليهود يومئذٍ كان أبا برزة الأسلمي قبل أن يسلم ويصحب، وروى بإسناد آخر صحيح إلىٰ مجاهد أنه كعب بن الأشرف.

وقد روى الكلبي في تفسيره عن أبي صالح عن ابن عباس قال: نزلت هذه الآية في رجل من المنافقين كان بينه وبين يهودي خصومة فقال اليهودي: انطلق بنا إلىٰ محمد، وقال المنافق: بل نأتي كعب بن الأشرف، وذكر القصة، وفيه أنّ عمر قتل المنافق وأنّ ذلك سبب نزول الآيات وتسمية عمر «الفاروق»، وهٰذا الإسناد وإن كان ضعيفًا لكن تقوى بطريق مجاهد ولا يضره الاختلاف لإمكان التعدد». اهـ[٢].

وهذه القصة التي أشار إليها الحافظ هنا، قد ذكر لها شيخ الإسلام طريقين مرسلين أحدهما شاهد للآخر يصلح للاعتبار، فقال وهو يتكلم عن هذه الآية: «فإذا كان النفاق يثبت ويزول الإيمان بمجرد الإعراض عن حكم الرسول وإرادة التحاكم إلىٰ غيره مع أن هٰذا ترك محض وقد يكون سببه قوة الشهوة، فكيف بالتنقص والسب ونحوه؟!

ويؤيد ذلك ما رواه أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الرحمٰن بن إبراهيم بن دحيم[٣] في تفسيره: حدَّثنا شعيب بن شعيب[٤]، حدَّثنا أبو المغيرة[٥]، حدَّثنا

---

(١) هٰذا عند الطبراني في المعجم الكبير (١١/ ٣٧٣) رقم (١٢٠٤٥)، وقال في مجمع الزوائد: (رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح) (٦/٧)، وأما الذي عند الطبري عن ابن عباس فقوله: (والطاغوت رجل يقال له: كعب بن الأشرف)... إلخ. التفسير (٥/ ١٥٤).

(٢) فتح الباري (٥/ ٣٧).

(٣) روى الحديث عن جماعة، وروى عنه أبو زرعة وابن عدي وسليمان الطبراني. توفي سنة (٣٠٣هـ)، تهذيب تاريخ ابن عساكر (٢/ ٢٢٧).

(٤) ابن إسحاق الدمشقي، أبو محمد. قال عنه الحافظ: صدوق. تقريب التهذيب (٢٦٧).

(٥) عبد القدوس بن الحجاج الخولاني. قال عنه الحافظ: ثقة. تقريب التهذيب (٣٦٠).

عتبة بن ضمرة[١]، حدَّثني أبي[٢]: «أنَّ رجلين اختصما إلىٰ النبي ﷺ، فقضى للمحق علىٰ المبطل، فقال المقضي عليه: لا أرضى، فقال صاحبه: فما تريد؟ قال: أن تذهب إلىٰ أبي بكر الصديق، فذهبا إليه، فقال الذي قُضي له: قد اختصمنا إلىٰ النبي ﷺ فقضى لي عليه، فقال أبو بكر: فأنتما علىٰ ما قضى به النبي ﷺ، فأبى صاحبه أن يرضى، قال: نأتي عمر بن الخطاب، فأتياه، فقال المقضي له: قد اختصمنا إلىٰ النبي ﷺ فقضى لي عليه فأبى أن يرضى، ثم أتينا أبا بكر الصديق فقال: أنتما علىٰ ما قضى به النبي ﷺ، فأبى أن يرضى، فسأله عمر فقال: كذلك!!

فدخل عمر منزله فخرج والسيف بيده قد سلَّه، فضرب به رأس الذي أبى أن يرضى فقتله، فأنزل الله تبارك وتعالىٰ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ الآية».

وهٰذا المرسل له شاهد من وجه آخر يصلح للاعتبار.

قال ابن دحيم: حدَّثنا الجوزجاني[٣]، حدَّثنا أبو الأسود[٤]، حدَّثنا ابن لهيعة[٥]، عن أبي الأسود[٦]، عن عروة بن الزبير[٧]، قال: «اختصم إلىٰ الرسول ﷺ رجلان، فقضى لأحدهما، فقال الذي قُضي عليه: ردنا إلىٰ عمر، فقال رسول الله ﷺ: **نعم انطلقوا إلىٰ عمر**، فانطلقا فأتيا عمر، قال الذي قُضي

---

(١) ابن حبيب بن صهيب الزبيدي. قال عنه الحافظ: صدوق. تقريب التهذيب (٣٨١).

(٢) هو: ضمرة بن حبيب أبو عتبة الزبيدي الحمصي، تابعي روى عن عوف بن مالك وشداد بن أوس وأبي أمامة، من الصحابة. (طبقات ابن سعد ٧/ ٤٦٤) قال عنه الحافظ: ثقة. تقريب التهذيب (٢٨٠).

(٣) إبراهيم بن يعقوب بن إسحاق. قال عنه الحافظ: ثقة حافظ، رمي بالنصب. تقريب التهذيب (٩٥).

(٤) النضر بن عبد الجبار المرادي. قال عنه الحافظ: ثقة. تقريب التهذيب (٥٦٢).

(٥) عبد الله بن لهيعة بن عقبة الحضرمي، القاضي. قال عنه الحافظ: صدوق خلط بعد احتراق كتبه. تقريب التهذيب (٣١٩).

(٦) محمد بن عبد الرحمٰن بن نوفل الأسدي. قال عنه الحافظ: ثقة. تقريب التهذيب (٤٩٣).

(٧) ابن العوام التابعي المشهور. روى عن أبيه وأخيه عبد الله وخالته أم المؤمنين عائشة. قال عنه الحافظ: ثقة فقيه مشهور. تقريب التهذيب (٣٨٩).

له: يا ابن الخطاب إن رسول الله ﷺ قضى لي، وإن هٰذا قال: ردنا إلىٰ عمر، فردنا إليك رسول الله ﷺ. فقال عمر: أكذلك؟! للذي قضي عليه، قال: نعم، فقال عمر: مكانك حتى أخرج فأقضي بينكما، فخرج مشتملًا علىٰ سيفه فضرب الذي قال: ردنا إلىٰ عمر فقتله، وأدبر الآخر إلىٰ رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله، قتل عمر صاحبي ولولا ما أعجزته لقتلني. فقال رسول الله ﷺ: **ما كنت أظن أن عمر يجترئ علىٰ قتل مؤمن**. فأنزل الله تعالىٰ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ فبرأ الله عمر من قتله»[١].

وقد رويت هذه القصة من غير هذين الوجهين[٢]. قال أبو عبد الله أحمد بن حنبل: ما أكتب حديث ابن لهيعة إلا للاعتبار والاستدلال، وقد أكتب حديث هٰذا الرجل علىٰ هٰذا المعنى كأني أستدل به مع غيره يَشُدُّه، لا أنه حجة إذا انفرد». اهـ[٣].

وقد ذكر المفسرون سببًا آخر لنزول هذه الآية: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ

---

(١) هٰذا الأثر فيه ما فيه مما يضعفه، إذ فيه إدراج إذن النبي ﷺ للرجلين أن يحتكما إلىٰ عمر، وفيه حكم النبي ﷺ للرجل الذي لم يرض بالإيمان، وما كان كفر هٰذا ليخفى علىٰ النبي ﷺ، فلعل إدراج ذلك من فعل ابن لهيعة، وقد تقدم قول الحافظ عنه أنه اختلط بعد احتراق كتبه.
ولذلك أشار الحافظ ابن كثير إلىٰ ضعف هٰذا المرسل، حيث قال قبل أن يورده: (ذِكْرُ سبب آخر غريب جدًا) ثم قال في آخره: (وهٰذا أثر غريب مرسل، وابن لهيعة ضعيف والله أعلم). ثم ذكر بعده مرسل ضمرة بن حبيب ـ المتقدم ـ ولم يشر إلىٰ ما يقدح فيه. انظر: تفسير ابن كثير (١/٧٨٩)، وعلىٰ هٰذا فأصل القصة ثابت كما يدل عليه كلام الحافظ ابن حجر في الفتح (٥/٣٨) وكلام ابن تيمية هنا، وفعل ابن كثير في تفسيره، من غير إدراج قول النبي ﷺ، بل كما هو سياق مرسل ضمرة بن حبيب، وهو أصح من مرسل ابن الزبير، فإن رجال إسناده ليس فيهم من هو كمثل ابن لهيعة. والله أعلم.
(٢) وهي التي ذكرها الحافظ ابن حجر كما تقدم النقل عنه، حيث ذكَر طريقين مرسلين بإسناد صحيح:
الأول: رواه إسحاق بن راهويه في تفسيره بإسناده عن الشعبي.
والثاني: رواه الطبري وابن أبي حاتم عن مجاهد، وذكر طريقًا متصلة مرفوعة بإسناد فيه ضعف وقال عنه: (وهٰذا الإسناد وإن كان ضعيفًا لكن يتقوى بطريق مجاهد ولا يضره الاختلاف لإمكان التعدد). الفتح (٥/٣٨).
(٣) الصارم المسلول (٢/٨١ ـ ٨٥).

﴿يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾، وهو الذي رواه البخاري في صحيحه عن عروة بن الزبير عن عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما أنه حدثه: «أنّ رجلًا من الأنصار خاصم الزبير عند النبي ﷺ في شراج الحرة التي يسقون بها النخل، فقال الأنصاري: سرّح الماء يمر، فأبى عليه، فاختصما عند النبي ﷺ، فقال النبي ﷺ: **«اسقِ يا زبير ثم أرسل الماء إلىٰ جارك»**، فغضب الأنصاري، فقال: أن كان ابن عمتك! فتلوّن وجه رسول الله ﷺ، ثم قال: **«اسقِ يا زبير ثم احبس الماء حتى يرجع إلىٰ الجدر»**. فقال الزبير: والله إني لأحسب هذه الآية نزلت في ذلك: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾»[(١)].

وقد رجح الإمام ابن جرير رحمه الله أنّ الآية نزلت في قصة الرجلين اللذين احتكما إلىٰ الطاغوت، وذكر أنه لا يستحيل أن يكون في الآية ـ أيضًا ـ بيان ما احتكم فيه الزبير وصاحبه، حيث قال: «فإنَّه غير مستحيل أن تكون الآية نزلت في قصة المحتكمَيْن إلىٰ الطاغوت، ويكون فيها بيان ما احتكم فيه الزبير وصاحبه الأنصاري؛ إذ كانت الآية دالة علىٰ ذلك.

وإذا كان ذلك غير مستحيل ـ كان إلحاق بعض ذلك ببعض أولىٰ ما دام الكلام متسقة معانيه علىٰ سياق واحد، إلا أن تأتي دلالة علىٰ انقطاع بعض ذلك عن بعض فيعدل به عن معنى ما قبله»[(٢)].

ويؤيد هٰذا الذي رجحه ابن جرير هنا: قولُ الزبير رضي الله عنه: «والله إني لأحسب هذه الآية نزلت في ذلك» بالشك دون جزم علىٰ الراجح، وجاء في بعض الروايات أنه جزم بذلك، لكنّ الحافظ ابن حجر رحمه الله رجح رواية الشك وقال: إنها رواية الأكثرين، فقد رواها البخاري رحمه الله من طريق الليث ـ وهي طريق مسلم أيضًا ـ ومعمر وشعيب ثلاثتهم عن الزهري عن عروة به[(٣)]، وروى رواية الجزم من طريق ابن جريج عن الزهري به[(٤)].

---

(١) رواه البخاري في صحيحه في مواضع، كتاب المساقاة، ح(٢٣٥٩، ٢٣٦٠)، ومسلم في صحيحه، كتاب الفضائل ح(٢٣٥٧).

(٢) تفسير ابن جرير (٥/ ١٥٩ ـ ١٦٠).

(٣) أحاديثهم علىٰ الترتيب في صحيح البخاري: (٢٣٥٩)، (٢٣٦٠، ٢٣٦١)، (٢٧٠٨)، (٤٥٨٥).

(٤) رقم (٢٣٦٢).

قال الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ اللهُ: «قوله: «فقال الزبير: والله إني لأحسب هذه الآية نزلت في ذلك ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾»...

ووقع في رواية ابن جريج ـ الآتية ـ: فقال الزبير: والله إن هذه الآية أنزلت في ذلك، وفي رواية عبد الرحمٰن بن إسحاق: ونزلت ﴿فَلَا وَرَبِّكَ﴾ الآية. [يعني بالجزم علىٰ أن هذه القصة هي سبب نزول الآية] والراجح رواية الأكثر، وأن الزبير كان لا يجزم بذلك»[١]. وذكر طرفًا من اختلاف العلماء في أي القصتين كان سببًا لنزول الآية، وما رجحه ابن جرير الطبري.

وأيًّا ما كان سبب نزول الآية، فدلالة كلا القصتين واحدة، وهي أن فعل كلا الرجلين كفر محض يزول به الإيمان.

فأما الأول، الذي طلب التحاكم إلىٰ الطاغوت، فكان كفره بمجرد إعراضه عن حكم الرسول وإرادته التحاكم إلىٰ غير حكم الرسول، وقد تقدم قول شيخ الإسلام: «النفاق يثبت ويزول الإيمان بمجرد الإعراض عن حكم الرسول وإرادة التحاكم إلىٰ غيره. مع أن هٰذا ترك محض وقد يكون سببه قوة الشهوة»[٢].

وتأمل قول الشيخ هنا: «ترك محض» ومع ذلك كفر صاحبه، فكيف بمن أضاف إلىٰ الترك التشريعَ من دون الله؟!

وأما الثاني، وهو الأنصاري صاحب الزبير، فكان فعله كفرًا من جهتين، **الأولىٰ**: عدم رضاه بحكم الرسول ﷺ، **والثانية**: طعنه في رسول الله ﷺ حيث نسبه إلىٰ الظلم ومحاباة قريبه. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومن هٰذا الباب قول القائل: إن هذه لقسمة ما أريد بها وجه الله، وقول الآخر: اعدل فإنك لم تعدل[٣]، وقول ذلك الأنصاري: أن كان ابن عمتك، فإن هٰذا كفر محض؛ حيث زعم أن النبي ﷺ إنما حكم للزبير؛ لأنَّه ابن عمته، ولذلك أنزل الله تعالىٰ هذه الآية، وأقسم أنهم لا يؤمنون حتى لا يجدوا في أنفسهم حرجًا من حكمه، وإنما

---

(١) فتح الباري (٥/ ٣٧).

(٢) الصارم المسلول (٢/ ٨١).

(٣) وهما قصتان مختلفتان في وقتين مختلفين، وليستا قصة واحدة. كما صرح بذلك ابن حجر في الفتح (١٢/ ٢٩١)، وكما هو ظاهر من كلام ابن تيمية هنا.

عفا عنه النبي ﷺ كما عفا عن الذي قال: إن هذه لقسمة ما أريد بها وجه الله، وعن الذي قال: اعدل فإنك لم تعدل، وقد ذكرنا عن عمر رضي الله عنه أنه قتل رجلًا لم يرضَ بحكم النبي ﷺ فنزل القرآن بموافقته، فكيف بمن طعن في حكمه؟!»[١].

ثم ذكر شيخ الإسلام عن طائفة من الفقهاء ما يُفهم منه أنهم لا يعتبرون فعل الأنصاري هٰذا كفرًا، ووصف أقوالهم بأنها ردية، فقال: «وقد ذكر طائفة من الفقهاء منهم ابن عقيل وبعض أصحاب الشافعي، أن هٰذا كان عقوبته التعزيز.

ثم منهم من قال: عفا عنه لأن الحق له، ومنهم من قال: عاقبه بأن أمر الزبير أن يسقي ثم يحبس الماء حتى يرجع إلىٰ الجدر، وهذه كلها أقوال ردية، ولا يستريب من تأمل في أن هٰذا كان يستحق القتل، بعد نص القرآن أن من هو بمثل حاله ليس بمؤمن»[٢].

فالرجل كان مستحقًا للقتل؛ لأنَّه ثبت كفره، إلا أن النبي ﷺ عفا عنه للتأليف، كما قال النووي رحمه الله: «قال العلماء: ولو صدر مثل هٰذا الكلام الذي تكلم به الأنصاري اليوم من إنسان مِن نسبته ﷺ إلىٰ هوى ـ كان كفرًا وجرت علىٰ قائله أحكام المرتدين فيجب قتله بشرطه. قالوا: وإنما تركه النبي ﷺ؛ لأنَّه كان في أول الإسلام يتألف الناس، ويدفع بالتي هي أحسن، ويصبر علىٰ أذى المنافقين ومَن في قلبه مرض، ويقول: **«يسروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تنفروا»** يقول: **«لا يتحدث الناس أنّ محمدًا يقتل أصحابه»**».اهـ[٣].

وذكر شيخ الإسلام أنّ بعضهم أورد علىٰ هٰذا أنه قد جاء في رواية صحيحة أنّ هٰذا الرجل كان من أهل بدر، وقد قال النبي ﷺ: **«لعل الله اطلع علىٰ أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم»**[٤]، وبنىٰ علىٰ هٰذا أن ما فعله الأنصاري ليس كفرًا، قال: «ولو كان هٰذا القول كفرًا للزم أن يغفر الكفر، والكفر لا يغفر، ولا يقال عن بدري: إنه كفر»[٥]، ونقل الحافظ ابن حجر عن

---

(١) الصارم المسلول (٣/ ٩٨٥ ـ ٩٨٦).

(٢) المصدر السابق، الموضع نفسه.

(٣) شرح صحيح مسلم (١٥/ ١٥٨).

(٤) سيأتي تخريجه ص(٣٦٨).

(٥) يراجع: الصارم المسلول (٣/ ٩٨٦ ـ ٩٨٧).

بعضهم قوله: «إن كان بدريًا فمعنى قوله: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾: لا يستكملون الإيمان»[١]؛ أي: مع بقاء أصله.

وقد رد شيخ الإسلام هٰذا القول علىٰ قائله، وخلاصته أنه إن صحت تلك الرواية التي فيها أن الرجل كان بدريًا، وسواء كانت القصة قبل بدر أو بعدها «فإن القائل لهذه الكلمة يكون قد تاب واستغفر وقد عفا له النبي ﷺ عن حقه فغفر له، والمضمون لأهل بدر إنما هو المغفرة إما بأن يستغفروا إن كان الذنب مما لا يغفر إلا بالاستغفار أو لم يكن كذلك، وإما بدون أن يستغفروا. ألا ترى أن قدامة بن مظعون، وكان بدريًا، تأول في خلافة عمر ما تأول في استحلال الخمر من قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟﴾ [المائدة: ٩٣] حتى أجمع رأي عمر وأهل الشورى أن يستتاب هو وأصحابه، فإن أقروا بالتحريم جلدوا وإن لم يقروا به كفروا، ثم تاب... فعلم أن المضمون للبدريين أن خاتمتهم حسنة وأنهم يغفر لهم وإن جاز أن يصدر عنهم قبل ذلك ما عسى أن يصدر، فإن التوبة تجبُّ ما قبلها»[٢].

ويقول المناوي[٣] عن قوله: «**اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم**»: «أي: اعملوا ما شئتم أن تعملوا فإني قد غفرت لكم ذنوبكم؛ أي: سترتها فلا أؤاخذكم بها لبذلكم مهجكم في الله ونصر دينه، والمراد إظهار العناية بهم وإعلاء رتبتهم والتنويه بإكرامهم والإعلام بتشريفهم وإعظامهم، لا الترخيص لهم في كل فعل، كما يقال للمحب: افعل ما شئت.

أو هو علىٰ ظاهره، والخطاب لقوم منهم علىٰ أنهم لا يقارفون بعد بدرٍ ذنبًا، وإن قارفوه لم يصروا بل يوفقون لتوبة نصوح، فليس فيه تخييرهم فيما شاؤوا، وإلا لما كان أكابرهم بعد ذلك أشد خوفًا وحذرًا مما كانوا قبله»[٤].

وأما حمل قوله تعالىٰ: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ علىٰ معنى: لا يستكملون الإيمان، مع بقاء أصله، فغير سائغ لأمرين:

---

(١) فتح الباري (٥/ ٣٦).
(٢) الصارم المسلول (٣/ ٩٩١ ـ ٩٩٢)، وانظر: ٩٨٦ وما بعدها.
(٣) محمد عبد الرؤوف المناوي. كان قد انزوى للبحث والتصنيف، وألف نحو (٨٠) مصنفًا. توفي سنة (١٠٣١هـ)، الأعلام (٦/ ٢٠٤).
(٤) فيض القدير شرح الجامع الصغير، للمناوي (٢/ ٢١٢).

الأول: أن سياق الآيات لا يقتضيه، فإن الآيات من قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ﴾ إلىٰ قوله: ﴿وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾ سياق واحد، كما قال ابن جرير وغيره[١]، وفي السياق ما يدل صراحة علىٰ نفي حقيقة الإيمان، وذٰلك أنّ الله قد جعل ـ أولًا ـ الرد إلىٰ شرعه شرطًا للإيمان، ثم عجب من دعوى الإيمان مع إرادة التحاكم إلىٰ الطاغوت، ووصف هذه الدعوى بالزعم الذي لا حقيقة له، بل هي دعوى باطلة بالغة من الكذب ما يحصل منه العجب كما قال الشنقيطي[٢]، ثم أخبر أن الإعراض عن الحكم بشرعه مما يَثْبت به النفاق ويزول به الإيمان كما قال ابن تيمية[٣]، وأخبر أن هٰؤلاء المعرضين منافقون. ثم جاء التعقيب بقوله: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ الآية.

الثاني: ما ذكر من أسباب نزول الآية، وما حققه شيخ الإسلام ابن تيمية من أن كلا الفعلين كفر محض، وهٰذا يدل علىٰ أن قوله: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ علىٰ ظاهره من زوال حقيقة الإيمان لا زوال كماله، وفي هٰذا يقول ابن حزم: «هٰذا نص لا يحتمل تأويلًا، ولا جاء نص آخر يخرجه عن ظاهره أصلًا، ولا جاء برهان بتخصيصه في بعض وجوه الإيمان»[٤].

والمقصود أن الآية دالة علىٰ أنّ عدم الحكم بالشريعة والتحاكم إليها كفر، وأن الإيمان المنفي هو الإيمان الذي ينفع عند الله، ويثبت بزواله ضده من الكفر والنفاق، لا أنه كمال الإيمان. ثم قد يستدل بالآية علىٰ ما يكون بينه وبينها نوع مناسبة كالمخالفة في شيء من حكم الله التي لا توجب الكفر[٥].

وقد تعلق بعضهم بكلام لشيخ الإسلام قال فيه: «كل ما نفاه الله ورسوله من مسمىٰ أسماء الأمور الواجبة كاسم الإيمان والإسلام والدين والصلاة والصيام والطهارة والحج وغير ذلك؛ فإنما يكون لترك واجب من ذلك المسمىٰ، ومن هٰذا قوله تعالىٰ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥]، فلما نفى

---

(١) التفسير (٥/١٥٩ وما بعدها). وانظر: فتح الباري (٥/٣٧ ـ ٣٨).
(٢) أضواء البيان (٤/٨٣).
(٣) الصارم المسلول (٢/٨١).
(٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٣/٢٤٩).
(٥) سيأتي ذكر طرف لهذه القاعدة إن شاء الله في الفصل الثاني من هٰذا الباب ص(٢٧٣) وما بعدها.

الإيمان حتى توجد هذه الغاية، دل علىٰ أن هذه الغاية فرض علىٰ الناس، فمن تركها كان من أهل الوعيد».اهـ[(١)]. وحمله علىٰ أنه يريد أن المنفي في الآية هو كمال الإيمان لا أصله!! وليس في كلام ابن تيمية المتقدم ما يدل علىٰ هذا. فإنما هو يقرر أن كل منفي يدل علىٰ أنه من واجبات الاسم. ثم هذه الواجبات منها ما يحصل الكفر بانتفائه، ومنها ما هو دون ذلك، والمرجح لذلك دلالةُ النصوص الأخرى.

وقد دلت النصوص علىٰ كفر من لم يلتزم بالحكم بالشريعة والتحاكم إليها.

ثم إن شيخ الإسلام نفسه قد قرر أن الآية في الكفر المحض كما تقدم نقل كلامه، وقال في موضع آخر وهو يتكلم عن هذه الآية: «فمن لم يلتزم تحكيم الله ورسوله فيما شجر بينهم فقد أقسم الله بنفسه أنه لا يؤمن، وأما من كان ملتزمًا لحكم الله ورسوله باطنًا وظاهرًا، لكن عصىٰ واتبع هواه، فهٰذا بمنزلة أمثاله من العصاة»[(٢)].

ولعل هٰذا فَهِم أن لفظ «الواجب» إنما يطلق علىٰ ما لا يحصل بانتفائه انتفاء أصله، ولكن ليس هٰذا لازمًا، والله أعلم.

وبعد: فإذا كانت هذه الآيات وأمثالها قد نفت الإيمان عمن تحاكم إلىٰ الطاغوت ووصفتهم بالنفاق، فكيف بمن حكّم الطاغوت بنفسه وشرَّع له، فخالف أمر الله ووافق إرادة الشيطان، ومنع كل طريق يفضي إلىٰ الحكم بما أنزل الله؟!

رابعًا: نواقض الإيمان عند أهل السُّنَّة:

لأهل السُّنَّة والجماعة قاعدتان في الإيمان تضبط مسألة نواقض الإيمان، وتزيل الشبهات التي حصلت للمخالفين في الإيمان ومسائله:

الأولىٰ: أن الإيمان حقيقة مركبة من شعب وأجزاء.

والثانية: أن شعب الإيمان تلك مركبة من باطن وظاهر، وبين الظاهر والباطن تلازم.

فأما القاعدة الأولىٰ، فالمقصود بها أمران:

---

(١) مجموع الفتاوى (٧/ ٣٧).

(٢) منهاج السُّنَّة (٥/ ١٣١).

١ ـ أن شعب الإيمان منقسمة علىٰ القلب واللسان والجوارح؛ لأن الإيمان قول وعمل، فكذلك الكفر منه ما يكون بالقول ومنه ما يكون بعمل القلب ومنه ما يكون بعمل الجوارح، وفي هٰذا يقول الإمام محمد بن نصر المروزي رَحِمَهُ اللهُ: «الكفر كفران: كفر هو جحد بالله وبما قال، فذلك ضد الإقرار بالله والتصديق به وبما قال، وكفر هو عمل ضد الإيمان الذي هو عمل»(١).

ويقول شيخ الإسلام: «الكفر يكون بتكذيب الرسول ﷺ فيما أخبر به، أو الامتناع عن متابعته مع العلم بصدقه، مثل كفر فرعون واليهود ونحوهم»(٢).

٢ ـ أن تلك الشعب علىٰ درجات ثلاث:

(أ) منها ما هو أصل في الإيمان لا يصح الإيمان إلا به، فمن لم يأت به فليس بمؤمن.

(ب) ومنها ما هو من واجبات الإيمان ومكملاته، وتاركها لا يعد مناقضًا للإيمان بالكلية، وإن كان يعد فاسقًا ناقصَ الإيمان.

(جـ) ومنها كمالات ترتقي بصاحبها في أعلىٰ درجات الإيمان، والإيمان يزيد باستكمال شعبه وينقص بنقصها.

يقول شيخ الإسلام: «الإيمان مركب من أصل لا يتم بدونه، ومن واجب ينقص بفواته نقصًا يستحق صاحبه العقوبة، ومن مستحب يفوت بفواته علو الدرجة، والناس فيه ظالم لنفسه ومقتصد وسابق بالخيرات»(٣).

ويقول ابن القيم: «ولما كان الإيمان أصلًا له شعب متعددة، وكل شعبة منها تسمى إيمانًا، فالصلاة من الإيمان، وكذلك الزكاة والحج والصيام، والأعمال الباطنة كالحياء والتوكل والخشية من الله والإنابة إليه، حتى تنتهي هذه الشعب إلىٰ إماطة الأذى عن الطريق، فإنَّه شعبة من شعب الإيمان.

وهذه الشعب منها ما يزول الإيمان بزواله كشعبة الشهادة، ومنها ما لا يزول بزوالها كترك إماطة الأذى عن الطريق، وبينهما شعب متفاوتة تفاوتًا عظيمًا، منها ما يلحق بشعبة الشهادة ويكون إليها أقرب، ومنها ما يلحق بشعبة

---

(١) تعظيم قدر الصلاة (٢/ ٥١٧ ـ ٥١٨).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٤٢).
(٣) مجموع الفتاوى (٧/ ٦٣٧).

إماطة الأذى عن الطريق ويكون إليها أقرب». اهـ[١].

وكذلك شعب الكفر وأجزاؤه علىٰ درجات، يقول محمد بن نصر المروزي: «وإن للكفر فروعًا دون أصله لا تنقل صاحبه عن ملة الإسلام». اهـ[٢]. ويقول ابن حبان رَحِمَهُ ٱللَّهُ[٣]: «وللإسلام والكفر مقدمتان لا تقبل أجزاء الإسلام إلا ممن أتى بمقدمته، ولا يخرج من حكم الإسلام مَنْ أتى بجزء من أجزاء الكفر إلا من أتى بمقدمة الكفر». اهـ[٤]. ويزيد ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ هٰذا الأمر إيضاحًا، فيقول: «وكذلك الكفر ذو أصل وشعب، فكما أنَّ شعب الإيمان إيمان، فشعب الكفر كفر... وشعب الإيمان قولية وفعلية، وكذلك شعب الكفر نوعان: قولية وفعلية، ومن شعب الإيمان القولية شعبٌ يوجب زوالها زوال الإيمان، فكذلك من شعبِهِ الفعلية ما يوجب زوالها زوال الإيمان.

وكذلك شعب الكفر القولية والفعلية، فكما يكفر بالإتيان بكلمة الكفر اختيارًا وهي شعبة من شعب الكفر، فكذلك يكفر بفعل شعبة من شعبه كالسجود للصنم والاستهانة بالمصحف»[٥].

وبهٰذا يُعلم أن من الأعمال ـ التي هي ذنوب ـ ما هو كفر يضاد الإيمان ولا يجتمع معه أبدًا، ومن ذلك التشريع من دون الله، وسيأتي تفصيل حكمه في فصل مستقل[٦].

وأما قول بعض أهل السُّنَّة: «لا نكفر بذنب»، فمراده المعاصي من حيث هي معاصٍ مجردة، وليس المقصود بذلك الذنب مطلقًا؛ لأن من الذنوب ما هو ترك لأصل الإيمان، ومنها ما هو فعل لناقض يضاد الإيمان من كل وجه، وإنما قيلت هذه العبارة في معرض الرد علىٰ الخوارج الذين يكفرون بكل ذنب، يقول

---

(١) كتاب الصلاة ص(٢٤).

(٢) تعظيم قدر الصلاة (٢/ ٥١٧ ـ ٥٢٠).

(٣) محمد بن حبان البستي الشافعي، كان من فقهاء الدين وحفاظ الآثار شيخ خراسان مات سنة (٣٥٤هـ). انظر: لسان الميزان (٥/ ١١٢ ـ ١١٥)، سير أعلام النبلاء (١٦/ ٩٢) وما بعدها.

(٤) الإحسان في ترتيب ابن حبان (١٣/ ٢٦٨ ـ ٢٦٩).

(٥) كتاب الصلاة ص(٢٤)، وانظر: تعظيم قدر الصلاة للمروزي (٢/ ٥٠٩ ـ ٥٢٠).

(٦) انظر: ص(٣٤٣) إلىٰ آخر الكتاب.

ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ونحن إذا قلنا أهل السُّنّة متفقون على أنه لا يكفر بالذنب، فإنما نريد به المعاصي، كالزنا والشرب»(١) «ولهٰذا قال علماء السُّنّة في وصف اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة أنهم لا يكفرون أحدًا من أهل القبلة بذنب، إشارة إلىٰ بدعة الخوارج المكفرة بمطلق الذنوب». اهـ(٢).

علىٰ أنّ عبارة: «لا نكفر أحدًا من أهل القبلة بذنب» موهمة، ولذلك ذكر شارح الطحاوية ابن أبي العز رَحِمَهُ ٱللَّهُ(٣) أن كثيرًا من الأئمة امتنع عن إطلاقها، وأن الصواب أن يقال: لا نكفرهم بكل ذنب. فقال: «ولهٰذا امتنع كثير من الأئمة عن إطلاق القول: بأنا لا نكفر أحدًا بذنب، بل يقال: لا نكفرهم بكل ذنب، كما تفعله الخوارج، وفرق بين النفي العام ونفي العموم، والواجب إنما هو نفي العموم مناقضة لقول الخوارج الذين يكفرون بكل ذنب»(٤).

وأما القاعدة الثانية، التي هي أنّ الإيمان باطن وظاهر، فإنّه لما كان أصل الإيمان قولَ القلب وعمله، وكان العمل الظاهر ركنًا في الإيمان، عُلم أن الإيمان باطن وظاهر، وأنه لا بد أن يكون بين الباطن والظاهر علاقة وإلا فكيف يتركب منهما الإيمان. **والعلاقة بين الظاهر والباطن من جهتين:**

من جهة تحقيق الإيمان النافع المقبول عند الله تعالىٰ؛ وذلك أنّ إيمان القلب يؤثر في العمل الظاهر وجودًا وعدمًا، فمتى وجد إيمان القلب وجد العمل الظاهر بحسبه، ولا يكون إيمان قلبي نافع بدون الظاهر، كما أنه لا ينفع إيمان ظاهر مع عدم الإيمان الباطن، وقد تقدم تفصيل الكلام في هذا(٥).

وأما الجهة الثانية، من جهتي العلاقة بين الظاهر والباطن، فهي جهة نقض الإيمان وانتفائه، وهي مقصود الكلام هنا، فإذا عُلم أن أصل الإيمان هو قول

---

(١) مجموع الفتاوى (٧/ ٣٠٢)، وانظر: (٢٠/ ٩٠).

(٢) مجموع الفتاوى (١٢/ ٤٧٤).

(٣) علي بن علي بن الفراء أبو الحسن الدمشقي الحنفي، صاحب شرح العقيدة الطحاوية الذي سار فيه علىٰ منهج السلف بخلاف الشروح التي سبقته. توفي سنة (٧٩٢هـ). انظر: إنباء الغمر (٢/ ٩٥ ـ ٩٨)، مقدمة تحقيق شرح الطحاوية للتركي والأرنؤوط.

(٤) شرح العقيدة الطحاوية (٢/ ٤٣٣ ـ ٤٣٤).

(٥) انظر: ص(٢٢١) وما بعدها، ويراجع: مجموع الفتاوى (٧/ ١٨٧، ٢٢١، ٥٤١، ٦٤٥) كمثال لبيان هذا.

القلب وعمله، وأصل قول القلب التصديق، وأصل عمل القلب الحب المتضمن التعظيم والانقياد ـ فإنَّ الإيمان ينتقض بانتفاء أصله، فيزول بزوال قول القلب الذي هو التصديق؛ إما بالتكذيب أو الاستحلال ونحوه، أو بزوال عمل القلب ـ الذي هو الحب المتضمن التعظيم والانقياد ـ بما يدل علىٰ الاستكبار أو الاستهانة ونحو ذلك مما يدل علىٰ عدم الانقياد والتعظيم، أو بزوالهما جميعًا.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «أصل الإيمان قول القلب الذي هو التصديق، وعمل القلب الذي هو المحبة علىٰ سبيل الخضوع»[(١)]، ويقول أيضًا: «وأصل العمل عمل القلب وهو الحب والتعظيم المنافي للبغض والاستكبار»[(٢)].

ويقول ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ وهو يتكلم عن أجزاء الإيمان الأربعة: قول القلب وقول اللسان وعمل القلب وعمل الجوارح: «وإذا زال تصديق القلب لم تنفع بقية الأجزاء؛ فإن تصديق القلب شرط في اعتقادها وكونها نافعة، وإذا زال عمل القلب مع اعتقاد الصدق، فهٰذا موضع المعركة بين المرجئة وأهل السُّنَّة، فأهل السُّنَّة مجمعون علىٰ زوال الإيمان وأنه لا ينفع التصديق مع انتفاء عمل القلب وهو محبته وانقياده، كما لم ينفع إبليس وفرعون وقومه واليهود والمشركين الذين كانوا يعتقدون صدق الرسول، بل ويقرون به سرًا وجهرًا، ويقولون: ليس بكاذب ولكن لا نتبعه ولا نؤمن به.

وإذا كان الإيمان يزول بزوال عمل القلب، فغير مستنكر أن يزول بزوال أعظم أعمال الجوارح [يعني: الصلاة] ولا سيما إذا كان ملزومًا لعدم محبة القلب وانقياده». اهـ[(٣)]. فبين هنا أن الإيمان يزول بزوال قول القلب أو زوال عمله، وأن العمل الظاهر يؤثر في إيمان القلب، ومنه ما يزول بزواله، كما يزول بزوال عمل القلب.

وعلىٰ هٰذا فإن مذهب أهل السُّنَّة والجماعة أنّ العمل الظاهر يؤثر علىٰ عمل القلب إما بالنقض ـ بالضاد المعجمة ـ وإما بالنقص ـ بالصاد المهملة ـ وذلك أنّ العمل علىٰ نوعين:

---

(١) مجموع الفتاوى (٢/ ٤٠).

(٢) الاستقامة (٢/ ٣١٠).

(٣) كتاب الصلاة، ص(٢٤ ـ ٢٥).

١ ـ فمن العمل الظاهر ما هو كفر بذاته؛ لأنَّه يتنافى مع إيمان القلب ولا يمكن أن يوجد معه إيمان قلبي صحيح، كالسجود للصنم والاستهانة بالمصحف وسب النبي وقتله وتعلّم السحر وتعليمه ونحو ذلك، فهٰذا لا يوجد معه إيمان قلبي صحيح، بل هو يضاد الإيمان من كل وجه.

٢ ـ ومن العمل الظاهر ما لا يعتبر بمجرده كفرًا، كفعل المحرمات فليس مجرد فعلها كفرًا، أو ترك بعض المأمورات فليس مجرد الترك كفرًا.

فهٰذا يشترط في وصفه بالكفر التحقق من انتفاء الإيمان الباطن كالاستحلال أو الاستكبار أو الاستخفاف ونحو ذلك.

وفي تقرير هٰذا يقول ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الكفر نوعان: كفر عمل وكفر جحود وعناد، فكفر الجحود أن يكفر بما علم أن الرسول جاء به من عند الله جحودًا وعنادًا، من أسماء الرب وصفاته وأفعاله وأحكامه. هٰذا الكفر يضاد الإيمان من كل وجه. وأما كفر العمل فينقسم إلىٰ ما يضاد الإيمان وإلىٰ ما لا يضاده، فالسجود للصنم والاستهانة بالمصحف وقتل النبي وسبه يضاد الإيمان...»[(١)].

ومن أمثلة ذلك ما ذكره شيخ الإسلام عن القاضي أبي يعلىٰ[(٢)]، في التفريق بين سب الله وسب الرسول، وبين الزنا والقتل وشرب الخمر، فالأول من العمل الظاهر الذي يضاد الإيمان من كل وجه، وأما الزنا والقتل وشرب الخمر فلا يعتبر بمجرده كفرًا، فقال: «وقال القاضي أبو يعلىٰ في «المعتمد»: من سب الله أو سب رسوله فإنَّه يكفر، سواء استحل سبه أو لم يستحله، فإن قال: لم أستحلَّ ذلك، لم يُقبل منه في ظاهر الحكم، رواية واحدة، وكان مرتدًا لأن الظاهر خلاف ما أخبر؛ لأنَّه لا غرض له في سب الله وسب رسوله إلا لأنَّه غير معتقد لعبادته غير مصدق بما جاء به النبي ﷺ، ويفارق الشارب والقاتل والسارق إذا قال: أنا غير مستحل لذلك، أنه يصدق في الحكم؛ لأن له غرضًا في فعل هذه الأشياء مع اعتقاد تحريمها، وهو ما يتعجل من اللذة».اهـ[(٣)].

---

(١) كتاب الصلاة، ص(٢٥)، وانظر: مجموع الفتاوى (٢٠/ ٩٠ ـ ٩٢)، (١٤/ ١١٩ ـ ١٢٢).

(٢) أبو يعلىٰ: محمد بن الحسين الفراء القاضي، من كبار الحنابلة، وعالم عصره في الأصول والفروع، توفي سنة (٤٥٨هـ)، و«المعتمد» أحد كتبه وهو مطبوع ويبدو أنه مختصره. انظر: طبقات الحنابلة (٢/ ١٩٣ ـ ٢٣٠).

(٣) الصارم المسلول (٣/ ٩٥٧).

وأما مذهب المرجئة فخلاف ذلك، حيث جعلوا الإيمان إنما هو التصديق، وأخرجوا العمل عن مسمىٰ الإيمان، وبَنَوا علىٰ ذلك أن الكفر إنما هو بالتكذيب والاستحلال، ولا سبيل إلىٰ معرفته إلا بإعلانه والنطق به، ولا يصح عندهم أن يكون العمل الظاهر دليلًا عليه.

وأما موقفهم من النصوص التي جاء فيها وصف كثير من الأعمال الظاهرة المخالفة بالكفر، فقد ذكر عنهم شيخ الإسلام أنهم يجيبون عنها بأحد جوابين:

إما بأن يقولوا: إن الحكم علىٰ الظاهر بالكفر لا يلزم منه أن يكون كفرًا في الباطن، لكن ذلك يكون دليلًا علىٰ الكفر في أحكام الدنيا. قال: هٰذا هو قول جهم ومَنْ وافقه.

والحذّاق منهم يقولون: إنّ من حكم الشرع بكفره حكمنا بكفره واستدللنا بتكفير الشارع له علىٰ خلو قلبه من المعرفة والتصديق(١).

ومثال ذلك ما قالوه في تكفير من سب الرسول ﷺ، فإنهم لما رأوا الأمة قد كفَّرت السابّ، قالوا: إنما كفر لأن سبه دليل علىٰ أنه لم يعتقد أنه حرام، واعتقاد حله تكذيب للرسول، فكفر بهٰذا التكذيب لا بتلك الإهانة، فإذا فرض أنه في نفس الأمر ليس بمكذب كان في نفس الأمر مؤمنًا وإن كان حكم الظاهر إنما يجري عليه بما أظهره(٢).

والمرجئة بهٰذا قد خالفوا مذهب أهل السُّنَّة في شيئين:

الأول: أنهم حصروا الكفر في التكذيب، فجعلوا التكذيب أصل المكفرات عندهم.

الثاني: أنهم اشترطوا الاستحلال حتى في الأمور المكفرة لذاتها، كسب الله ورسوله وإلقاء المصحف في القاذورات والسجود للصنم.

وها هنا مسألة مهمة تتعلق بهذا، وهي أنه يرد في كلام أهل السُّنَّة عند إطلاق وصف الكفر علىٰ الأفعال المكفرة تقييده بقولهم: «لا يقع إلا مع ذهاب

---

(١) يراجع: مجموع الفتاوى (٧/ ١٤٥ ـ ١٤٧، ٤٠١ ـ ٤٠٢)، (١٣/ ٤٧)، وانظر: ضوابط التكفير للقرني ص(٢٨٠ ـ ٢٨٤) فقد نقل نقولات عن بعضهم يصرحون فيها بالتزامهم بذلك.

(٢) الصارم المسلول (٣/ ٩٦٥).

عمل القلب»، أو «مستلزم للكفر الاعتقادي»[(١)] أو «هٰذا الفعل دليل علىٰ التكذيب»[(٢)]، ونحو ذلك من العبارات. لكنهم لا يقصدون بهٰذا القيد ما تقصده المرجئة بالقيد الذي يذكرونه ويريدون به حصر الكفر في التكذيب والاستحلال واشتراط إعلانه، بل بين القيدين فرق من وجهين:

الأول: أن المرجئة يريدون به حصر الكفر في الاستحلال والتكذيب الذي هو ضد التصديق، دون عمل القلب.

وأهل السُّنَّة لا يحصرون الكفر في التكذيب والاستحلال، بل يكون الكفر - أيضًا - في عمل القلب.

الثاني: أنّ المرجئة يريدون به أن يكون شرطًا دائمًا في كل ما هو كفر؛ والمعنى: أنه ليس عندهم عمل يوصف بالكفر مطلقًا إلا بشرط التكذيب والاستحلال وأن يعلن صاحبه ذلك بالنطق.

وأما أهل السُّنَّة فيريدون به الشرط تارة، والتعليل تارة:

- فيعللون بمثل ذلك سببَ الكفر في الأفعال التي هي كفر بذاتها؛ لأنَّها لا تقع إلا مع فساد عمل القلب أو قوله، ويمتنع أن يكون إيمان قلبي صحيح مع إتيانها.

- ويشترطون مثل ذلك في الأفعال التي لا تعتبر كفرًا بذاتها، بل التكفير فيها متوقف علىٰ معرفة حقيقة باطن مرتكبها.

وهٰذا منهم مبني علىٰ مذهبهم في أنّ الأعمال نوعان: ما يعتبر كفرًا بمجرده، وما لا يعتبر كفرًا بمجرده، وقد تقدم بيانه[(٣)].

ولعله قد اشتبه هٰذا الأمر علىٰ بعض من تكلم في مسألة الإيمان ممن تأثر بمذهب المرجئة وظنه هو مذهب أهل السُّنَّة والجماعة، وبعض هٰؤلاء وإن خالف عامة المرجئة في أنّ الكفر لا ينحصر في الاستحلال والتكذيب، بل ويكون بما

---

(١) انظر: مثلًا كلام الشيخ حافظ الحكمي في أعلام السنة المنشورة ص(١٨١ - ١٨٢).

(٢) كقول ابن جرير في قصة الرجل الذي تزوج امرأة أبيه بمشهد رسول الله ﷺ. انظر: تهذيب الآثار (٢/١٤٨).

(٣) انظر: ص(٢٣٨ وما بعدها).

يضاد عمل القلب، إلا إنهم جعلوا معرفة انتفاء عمل القلب شرطًا دائمًا في كل فعل مكفر دون التفريق بين ما هو كفر بذاته وما هو دون ذلك، والذي سبب لهم هٰذا الاضطراب أمران:

١ ـ عدم فهم مراد السلف بقولهم: «لا يقع إلا مع ذهاب عملِ القلب أو قولِه» ونحوه، وظنوا أن السلف قصدوا بذلك الشرط دائمًا.

٢ ـ عدم ضبط مسألة التفريق بين الحكم المطلق علىٰ الفعل بالكفر، وبين تكفير المعين المتلبس بذلك الفعل الذي لا بد فيه من توفر شروط التكفير وانتفاء موانعه، وظنوا أنه يلزم ـ دائمًا ـ من وصف الفعل بالكفر أن يكون فاعله كافرًا مطلقًا، ولهٰذا أنكر هٰؤلاء أن يكون القول بأن ترك جنس العمل كفر، وأن ترك الصلاة بالكلية وأن التشريع من دون الله كفر ـ هو قول أهل السُّنَّة، الآتي علىٰ مقتضى قولهم في الإيمان ومسائله.

مع أن أصل قواعد أهل السُّنَّة في مسألة التكفير: هو التفريق بين الحكم المطلق علىٰ الفعل بالكفر، وبين تكفير المعين المتلبس به.

وقد كان الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ يكفِّر الجهمية الذين يقولون: إن القرآن مخلوق، وكان هٰذا منه حكمًا مطلقًا، ولم يكن يكفّر كل معين منهم تلقف مقالتهم وقال بها، فإنَّه كان يدعو للخليفة وغيره ممن حبسه ويستغفر لهم ولم ينزع يدًا من طاعة، ولم يكفّر إلا من تحققت فيه الشروط وانتفت عنه الموانع وقامت عليه الحجة(١).

(١) تراجع هذه المسألة بتوسع في: مجموع الفتاوى (٧/ ٥٠٧ ـ ٥٠٨)، (١٢/ ٤٧٩ ـ ٥٠١)، (٢٣/ ٣٤٨ ـ ٣٥٠).

الفصل الثاني

مقتضى قواعد أهل السُّنَّة والجماعة في التشريع الوضعي

تمهيد:

تقدم في الفصل الأول من هٰذا الباب بيان أنّ الالتزام بالشريعة الإلٰهية حكمًا بها وتحاكمًا إليها، باطنًا وظاهرًا، هو من لوازم الإيمان وشروطه، بل هو جزء من العمل الذي هو ركن الإيمان، وأنّ المقصود بالالتزام الباطن: اعتقاد وجوب الحكم بما أنزل الله، وأنه أفضل مما سواه، وأنه لا يماثله شيء، وأنه لا يجوز الحكم بغيره، ولا يسوغ لأحد الخروج عنه، ومحبته والرضا به وإرادته وإنشاء الالتزام به.

ويلزم من هٰذا الالتزام الباطن الالتزامُ الظاهر بحكم الشريعة، بحيث تكون أساس حكم العبد وأساس تحاكمه، وأنّ مَن لم يلتزم بذلك فقد أقسم الله بنفسه أنه لا يؤمن، حيث قال الله تعالىٰ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥]. وأما من كان ملتزمًا بذلك ظاهرًا وباطنًا ثم خالف في شيء منه فهو بمنزلة أمثاله من العصاة. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عند هذه الآية مقررًا

لهذا المعنى: «فمن لم يلتزم تحكيم الله ورسوله فيما شجر بينهم فقد أقسم الله بنفسه أنه لا يؤمن، وأما من كان ملتزمًا لحكم الله ورسوله باطنًا وظاهرًا، لكنْ عصىٰ واتبع هواه: فهٰذا بمنزلة أمثاله من العصاة... قال: وما ذكرته يدل عليه سياق الآية». اهـ[١].

ويمتنع أن يوجد التزامٌ باطنٌ بحكم الشريعة مع انتفاء الالتزام الظاهر بها، فإنَّه لا يجتمع الإيمان بوجوب حكم الله وأفضليته واعتقاد أنه العدل المطلق مع هجره أن يكون أساس حكم العبد وتحاكمه. كما قال الشيخ محمد بن إبراهيم رَحِمَهُ اللهُ: «إنه لا يجتمع التحاكم إلىٰ غير ما جاء به النبي ﷺ مع الإيمان في قلب عبد أصلًا، بل أحدهما ينافي الآخر». اهـ[٢]، وهٰذا مبني علىٰ قاعدة أهل السُّنَّة والجماعة في العلاقة بين الظاهر والباطن في الإيمان، وقد تقدم بيان كل هٰذا بأدلته[٣].

ثم هاهنا أصلان مهمان لا بد من تقريرهما - أولًا - لأن فيهما تحرير محل النزاع بين طوائف الأمة التي اختلفت في مسألة الحكم قديمًا وحديثًا، وعليهما تنبني مسائل هٰذا الفصل كلها.

الأصل الأول: وهو: هل لفظ «الحكم» يتضمن معنى واحدًا لا يتبعض، يُحكم عليه بحكم واحد؟ أم إنّ لفظ «الحكم» يتضمن أصلًا وفرعًا؟

وقد كان هٰذا هو أساس الشبهة التي حصل بسببها الاختلاف، كما كان أساس الشبهة في الإيمان أنه شيء واحد لا يتبعض، وكان هو أصل الخطأ الذي وقعت فيه كلا الطائفتين المخالفتين لأهل السُّنَّة والجماعة في الإيمان ومسائله، من الوعيدية والمرجئة.

فاعتبرت الوعيدية كل حكم بغير الحق كفرًا؛ لأنَّه حكم بغير ما أنزل الله، بناء علىٰ أصلهم في مرتكب الكبيرة، وكانوا يستدلون علىٰ ذلك بقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] قال سعيد بن جبير[٤] رَحِمَهُ اللهُ: «ومما يتبع الحرورية من المتشابه قول الله تعالىٰ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم

---

(١) منهاج السُّنَّة (٥/ ١٣١).

(٢) تحكيم القوانين، ص(٣).

(٣) انظر: ص(٢٢٣) وما بعدها.

(٤) سعيد بن جبير بن هشام الكوفي، التابعي أحد الأعلام المشهورين. الإمام الحافظ المقرئ =

بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ ويقرؤون معها: ﴿ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١] فإذا رأوا الإمام يحكم بغير الحق، قالوا: كفر، ومنْ كفر عدل بربه فقد أشرك، فهذه الأمة مشركون، فيخرجون فيفعلون ما رأيت؛ لأنّهم يتأولون هذه الآية». اهـ[١].

وأجمعوا علىٰ تكفير عثمان رضي الله عنه؛ لأنّهم اعتبروه حاكمًا بغير ما أنزل الله، وعلىٰ تكفير علي ومعاوية رضي الله عنهما؛ لأنَّهم حكموا الرجال، فاعتبروا ذلك حكمًا بغير ما أنزل الله، وعلىٰ تكفير كل مَنْ رضي بذلك من المعسكرين وفيهم الصحابة الأجلاء والتابعون الصلحاء. قال البغدادي[٢] رحمه الله: «يَجْمع الخوارج كلها ما حكاه شيخنا أبو الحسن رحمه الله من تكفيرهم عليًّا وعثمان وأصحاب الجمل والحكمين ومن صوّبهما أو صوّب أحدهما أو رضي بالتحكيم». اهـ[٣].

وقالوا لعلي رضي الله عنه حين خرجوا عليه: «حَكّمت الرجال في دين الله، ولا حكم إلا لله»[٤]، وكانوا يرفعون هٰذا الشعار في وجهه في كل مناسبة، مبررين بذلك سبب خروجهم عليه، روى ابن أبي شيبة بسنده عن كثير بن نمر قال: «بينا أنا في الجمعة، وعلي بن أبي طالب علىٰ المنبر، إذ جاء رجل فقال: لا حكم إلا لله ثم قام آخر فقال: لا حكم إلا لله، ثم قاموا من نواحي المسجد يحكمون الله، فأشار عليهم بيده: اجلسوا، نعم لا حكم إلا لله، كلمة حق يبتغى بها باطل»[٥].

وسبب قولهم هٰذا أنهم اعتبروا أن حكم الله في معاوية ومن معه معلوم

= المفسر، قرأ القرآن علىٰ ابن عباس. قال عنه الحافظ ابن حجر: «ثقة ثبت فقيه». اهـ. قتله الحجاج سنة (٩٥هـ) ولم يكمل الخمسين من عمره. انظر: سير أعلام النبلاء (٤/ ٣٢١)، تقريب التهذيب ص(٢٢٧٨).

(١) رواه الآجري في الشريعة (١/ ٣٤١) رقم (٤٤)، وانظر: كتاب مسائل الإيمان لأبي يعلىٰ ص(٣٤٠).

(٢) عبد القاهر بن طاهر البغدادي من كبار الأشاعرة، وكان عالمًا متفننًا، كان يدرس سبعة عشر فنًّا، من كتبه: أصول الدين، الفرق بين الفرق. توفي سنة (٤٢٩هـ). طبقات الشافعية للسبكي (٣/ ٢٣٨).

(٣) الفرق بين الفرق، ص(٧٤).

(٤) رواه أحمد في مسنده (١/ ٨٦).

(٥) مصنف ابن أبي شيبة (١٥/ ٣٢٧)، وكثير بن نمر ذكره ابن حبان في الثقات (٥/ ٣٣١).

وهو وجوب قتالهم؛ لأنَّهم بغاة، وأن لا يصالحوا، فلما توقف علي عن قتالهم وقبل منهم رأيًا آخر وهو التحكيم والمصالحة اعتبر الخوارج ذلك منه مخالفة لحكم الله المعلوم في كتابه، وذلك حكم بغير ما أنزل الله!! إذ قال قائل الخوارج لابن عباس: «حكّمتم في دين الله الرجال، وقد أمضى الله ﷻ حكمه في معاوية وحزبه أن يقتلوا أو يراجعوا، وقبل ذلك دعوناهم إلىٰ كتاب الله ﷻ فأبوه، ثم كتبتم بينكم وبينهم كتابًا، وقد قطع الله ﷻ الموادعة بين المسلمين وأهل الحرب منذ نزلت براءة إلا من أقر بالجزية»[(١)].

وجاءت المرجئة علىٰ النقيض من قول الخوارج، فإنها لما اعتبرت العمل خارجًا عن مسمى الإيمان ـ بَنَتْ علىٰ ذلك أن كل ذنب غير مؤثر في إيمان صاحبه، إلا ما كان منافيًا لأصله ـ الذي هو عندهم التصديق ـ، ومن ذلك الحكم بغير ما أنزل الله، فإنَّها اعتبرته غير مكفِّر إلا باستحلال أو جحود، وذلك لا يعرف عندهم إلا بإعلانه والتصريح به بالنطق، وجعلت هٰذا الحكم لجميع حالات الحكم بغير ما أنزل الله.

والصواب في خلاف كلا الطائفتين ـ كما هو دائمًا ـ فإنّ من تأمل النصوص الشرعية وجد أن لفظ «الحكم» يُسند إلىٰ الله تارة علىٰ سبيل الحصر، ويُسند إلىٰ غير الله تارة علىٰ سبيل الإقرار، ولا شك أن المعنى الذي أسند إلىٰ الله ليس كمثل المعنى الذي أسند إلىٰ غيره، كما هي أسماؤه وصفاته وأفعاله.

وعلىٰ هٰذا فإن «الحكم» يأتي ويراد به معنيان:

الأول: الحكم العام في الأمور الكلية والقضايا المشتركة بين العباد، التي لا تختص بزمان أو مكان أو شخص، بل يشمل حكمها جميع الأفراد والوقائع والتصرفات التي تنطبق عليها تلك الأحكام، وهٰذا هو معنى التشريع، وهو المعنى الذي جاءت نسبته إلىٰ الله مطلقًا بلفظ «الحكم»، كما في قوله تعالىٰ: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧، يوسف: ٤٠، ٦٧]، وقوله: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْحُكْمُ﴾ [الأنعام: ٦٢]، وقوله: ﴿وَعِندَهُمُ ٱلتَّوْرَىٰةُ فِيهَا حُكْمُ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ٤٣]، وقوله: ﴿ذَٰلِكُمْ حُكْمُ ٱللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ﴾ [الممتحنة: ١٠] وغيرها من النصوص الكثيرة جدًا.

---

(١) تاريخ الطبري (٥/ ٦٥).

وهٰذا المعنى هو الأصل للمعنى الثاني، الذي يجب أن يكون معتمدًا عليه.

الثاني: الاجتهاد والقضاء في الفصل بين الخصوم في المسائل والقضايا والوقائع المعينة، وهٰذا المعنى هو الذي يسند إلىٰ البشر من النبيين والربانيين والحكام والعلماء، ويقيد بشرط أن يكون وفق شرع الله، فمرة يقيد بالعدل، ومرة بالقسط، ومرة بالحق، ومرة بالكتاب المنزل... كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ﴾ [المائدة: ٤٢]، وقوله تعالىٰ: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ﴾ [ص: ٢٦]، وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ﴾ [المائدة: ٤٤]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ ٱلْإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِ﴾ [المائدة: ٤٧]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٨] وغيرها من النصوص الكثيرة جدًا.

فأمر الله أنبياءه وعباده المؤمنين والناس أجمعين أن يحكموا بالعدل وبالقسط وبالحق، وأن يحكموا بما أنزل في كتابه، فدل علىٰ أن القسط والعدل والحق هو ما أنزل الله، وأن مَا أنزل الله هو العدل والقسط والحق، وأن كل من حكم بما أنزل الله فقد حكم بالعدل والقسط والحق(١).

فإذا تبين هٰذا فإنّ المخالفة في كلا المعنيين وإن كانت تعتبر حكمًا بغير ما أنزل الله، لكنها ليست علىٰ درجة واحدة؛ إذ المخالفة في المعنى الأول ليست كالمخالفة في المعنى الثاني، وسيأتي تفصيل ذلك.

وعلماء أهل السُّنَّة والجماعة يصرحون بهٰذا الفرق واختلاف حكم المخالفة في كل من المعنيين:

١ ـ كشيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ حيث يقول: «إن الحاكم إذا كان دَيِّنًا لكنه حكم بغير علم كان من أهل النار، وإن كان عالمًا لكنه حكم بخلاف الحق الذي يعلمه كان من أهل النار، وإذا حكم بلا عدل ولا علم كان أولىٰ أن يكون من أهل النار، وهٰذا إذا حكم في قضية معينة لشخص.

وأما إذا حكم حكمًا عامًا في دين المسلمين، فجعل الحق باطلًا والباطل

---

(١) يراجع: منهاج السُّنَّة (١٢٨/٥)، مجموع الفتاوى (٣٦٦/٣٥).

حقًا، والسُّنَّة بدعة والبدعة سنة، والمعروف منكرًا والمنكر معروفًا، ونهى عما أمر الله به ورسوله، وأمر بما نهى الله عنه ورسوله ـ فهٰذا لون آخر، يحكم فيه رب العالمين وإلٰه المرسلين مالك يوم الدين، الذي له الحمد في الأولىٰ وفي الآخرة وله الحكم وإليه ترجعون، الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره علىٰ الدين كله وكفى بالله شهيدًا». اهـ[١]. ففرّق بين الأمرين، بين ما إذا حكم في قضية معينة لشخص فخالف حكم الله، وبين أن تكون مخالفته في الحكم العام وأنه لون آخر غير الأول وعظّم خطره.

وقال في موضع آخر، مبينًا الفرق بين الحكم في الأمور المشتركة العامة التي لا يحكم فيها إلا الكتاب والسُّنَّة، وبين الحكم في الأمور المعينة التي وُكِلَ أمر الحكم فيها للبشر بشرط الاعتماد فيها علىٰ الشرع ـ: «والمقصود أن الحكم بالعدل واجب مطلقًا، في كل زمان ومكان، علىٰ كل أحد ولكل أحد، والحكم بما أنزل الله علىٰ محمد ﷺ هو عدل خاص، وهو أكمل أنواع العدل وأحسنها، والحكم به واجب علىٰ النبي ﷺ وكل من اتبعه، ومن لم يلتزم حكم الله ورسوله فهو كافر، وهٰذا واجب علىٰ الأمة في كل ما تنازعت فيه من الأمور الاعتقادية والعملية، قال تعالىٰ: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ﴾ [البقرة: ٢١٣]، وقال تعالىٰ: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۚ﴾ [الشورى: ١٠]، وقال: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]. فالأمور المشتركة بين الأمة لا يحكم فيها إلا الكتاب والسُّنَّة، ليس لأحد أن يلزم الناس بقول عالم ولا أمير ولا شيخ ولا ملك، ومن اعتقد أنه يحكم بين الناس بشيء من ذلك ولا يحكم بينهم بالكتاب والسُّنَّة فهو كافر.

وحكام المسلمين يحكمون في الأمور المعينة، لا يحكمون في الأمور الكلية، وإذا حكموا في المعينات فعليهم أن يحكموا بما في كتاب الله، فإن لم يكن فبما في سنة رسول الله ﷺ، فإن لم يجدوا اجتهد الحاكم رأيه». اهـ[٢].

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٥/٣٨٨)، وانظر: الرسالة بتمامها (٣٥٧ ـ ٣٨٨) فهي رسالة قيمة في بابها.

(٢) منهاج السُّنَّة (٥/ ١٣١ ـ ١٣٢).

٢ ـ وكذلك الشيخ محمد بن إبراهيم رَحِمَهُ اللهُ حين تكلم عن أنواع الحكم بغير ما أنزل الله ذكر أحوال الحاكم المخالف لما أنزل الله في القضية المعينة لشخص وأنها أربعة أحوال، ثم ذكر التشريع الوضعي فقال: «الخامس: وهو أعظمها وأشملها معاندة للشرع ومكابرة لأحكامه ومشاقة لله ولرسوله»... إلخ كلامه[١].

٣ ـ ويقول الشيخ محمد بن عثيمين رَحِمَهُ اللهُ: «ونرى فرقًا بين شخص يضع قانونًا يخالف الشريعة ليحكم الناس به، وشخص آخر يحكم في قضية معينة بغير ما أنزل الله.

لأن من وضع قانونًا ليسير الناس عليه وهو يعلم مخالفته للشريعة، ولكنه أراد أن يكون الناس عليه فهٰذا كافر كفرًا مخرجًا من الملة.

ولكن من حكم في مسألة معينة يعلم فيها حكم الله ولكن لهوى في نفسه، فهٰذا ظالم أو فاسق، وكفره ـ إن وصف بالكفر ـ كفر دون كفر».اهـ[٢].

وقال أيضًا: «وهناك فرق بين المسائل التي تعتبر تشريعًا عامًا، والمسألة المعينة التي يحكم فيها القاضي بغير ما أنزل الله»[٣].

ووجود هٰذا الفرق يفسر سبب ذكر القيد الذي ذكره ابن القيم وابن أبي العز ـ رحمهما الله ـ حين تكلما عن الحكم بغير ما أنزل الله وحكمه، وهو قولهما: «في هذه الواقعة». حيث قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ: «والصحيح أن الحكم بغير ما أنزل الله يتناول الكفرين الأصغر والأكبر، بحسب حال الحاكم، فإن اعتقد وجوب الحكم بما أنزل الله في هذه الواقعة وعدل عنه عصيانًا مع اعترافه بأنه مستحق للعقوبة، فهٰذا كفر أصغر.

وإن اعتقد أنه غير واجب وأنه مخير فيه مع تيقنه أنه حكم الله، فهٰذا كفر أكبر»[٤].

ويقول ابن أبي العز رَحِمَهُ اللهُ: «وهنا أمر يجب أن يتفطن له، وهو أن الحكم

---

(١) تحكيم القوانين، ص(٧)، وانظر: رسالة الحكم بغير ما أنزل الله للشيخ عبد الرزاق عفيفي (٦٣ ـ ٦٤).
(٢) لقاء الباب المفتوح، رقم (٢٦) ص(٣٢ ـ ٣٣).
(٣) شرح الأصول الثلاثة. ص(١٥٩).
(٤) مدارج السالكين (١/٣٣٧).

بغير ما أنزل الله قد يكون كفرًا ينقل عن الملة، وقد يكون معصية كبيرة أو صغيرة، ويكون كفرًا إمَّا مجازيًّا وإمَّا كفرًا أصغر، علىٰ القولين المذكورين، وذلك بحسب حال الحاكم، فإن اعتقد أن الحكم بما أنزل الله غير واجب وأنه مخير فيه، أو استهان به مع تيقنه أنه حكم الله فهٰذا كفر أكبر، وإن اعتقد وجوب الحكم بما أنزل الله وعلمه في هذه الواقعة، وعدل عنه مع اعترافه بأنه مستحق للعقوبة فهٰذا عاصٍ ويسمى كافرًا كفرًا مجازيًّا أو كفرًا أصغر». اهـ[(١)].

فالتقييد بهٰذا يبيِّن أن كلامهما إنما هو في الحكم بالمعنى الثاني، الذي هو الحكم في القضية المعينة لشخص، ولم يتطرقا للحكم بالمعنى الأول الذي هو التشريع، والله أعلم.

الأصل الثاني: أن هناك فرقًا بين اتخاذ مرجعية غير الشرع، بحيث لا يكون الشرع معها هو أساس الحكم والتحاكم، وبين مخالفة الشرع في قضية لا يظهر معها الاستقلال عن الشرع، مع كون الشرع هو أساس الحكم والتحاكم، فإنَّ الأول ليس مجرد معصية كما سيأتي، وأما الثاني فهو بمنزلة أمثاله من المعاصي كما هو معلوم.

وقد أشار الإمام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلىٰ هٰذا الأصل، حيث يقول: «من لم يلتزم تحكيم الله ورسوله فيما شجر بينهم فقد أقسم الله بنفسه أنه لا يؤمن، وأما من كان ملتزمًا لحكم الله ورسوله باطنًا وظاهرًا لكن عصىٰ واتبع هواه، فهٰذا بمنزلة أمثاله من العصاة». اهـ[(٢)].

فإن قوله: «من لم يلتزم تحكيم الله ورسوله فيما شجر بينهم فقد أقسم الله بنفسه أنه لا يؤمن» يشير إلىٰ من اتخذ مرجعية غير الشرع، وقوله: «وأما من كان ملتزمًا لحكم الله... إلخ» يشير إلىٰ من كانت مرجعيته الشرع وأساس حكمه الشرع، لكنه خالف في بعضه.

ومن الأمثلة التطبيقية التي تبين أن هٰذا الأصل هو المقرر عند علماء السُّنَّة والجماعة والذي يفرقون به بين الأمرين ما وقع في عصر أئمة الدعوة السلفية في نجد من حادثتين لهما صلة كبيرة بهٰذا الأصل:

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية (٢/ ٤٤٦).

(٢) منهاج السُّنَّة النبوية (٥/ ١٣١).

الحادثة الأولىٰ: كلام بعضهم فيما حصل في الدولة العثمانية حين اتخذت لها مرجعية غير الشرع من التشريعات والقوانين الوضعية التي تستقل بأحكامها عن أحكام الشرع حيث قال الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمٰن رَحِمَهُ اللهُ في وصف ما آل إليه حال الدولة العثمانية: «كيف وقد بلغ شركهم تعطيل الربوبية والصفات العلية ومعارضة الشريعة الإسلامية بأحكام الطواغيت والقوانين الإفرنجية» وقال: «وأما إجازتك الاستنصار بهم فالنزاع في غير هذه المسألة، بل في توليهم وجلبهم وتمكينهم من دار إسلامية، هدموا شعائر الإسلام، وقواعد الملة، وأصول الدين وفروعه، وعند رؤسائهم قانون وطاغوت وضعوه للحكم بين الناس في الدماء والأموال وغيرها، ومضاد ومخالف للنصوص، وإذا وردت قضية نظروا فيه وحكموا به، ونبذوا كتاب الله وراء ظهورهم».اهـ[1].

الحادثة الثانية: ما حصل من خروج بعض الناس علىٰ إمام زمانه، وشق عصا الطاعة استنادًا منه إلىٰ أنه قد حكم بغير ما أنزل الله، بجعله المكوس، فبيَّن علماء ذلك الزمان أنه وإن كان ذلك من الإمام مخالفة لشرع الله، وارتكابًا لمحرم، إلَّا أن ذلك لا يسوِّغ الخروج عليه، وشق عصا الطاعة، لكون أساس حكمه هو الشرع، حيث قالوا في فتوى جامعة في الرد علىٰ هٰذا الخارج: «وأما المكوس فأفتينا الإمام بأنها من المحرمات الظاهرة، فإن تركها فهو الواجب عليه، فإن امتنع فلا يجوز شق عصا المسلمين، والخروج عن طاعته من أجلها»[2].

ثم يبقى التنبيه علىٰ الفرق بين مخالفة الشرع الذي هو الكتاب والسُّنَّة وبين مخالفة اجتهادات العلماء التي هي سائغة الاتباع، لا واجبة الاتباع، فإن كانت مخالفتها لاجتهادٍ آخر معتبر، فليست تلك المخالفة خروجًا عن حكم الشريعة، بل تعد من حكم الشريعة، وإن كانت مخالفتها بالهوى والتشهي كان ذلك حكمًا بغير ما أنزل الله، لكن ليس كمن خالف حكم الشرع الذي هو الكتاب والسُّنَّة،

---

(١) الدرر السنية (٨/٢٥٣ ـ ٣٥٤) (٨/٣٦٦).

(٢) المرجع نفسه (٩/٣٠٩، ٣١٠)، وقد صدرت هذه الفتوى من كل من الشيوخ: سعد بن عتيق، وسليمان بن سحمان، وعبد العزيز العنقري، وعمر بن سليم، وصالح بن عبد العزيز، وعبد الله بن حسن، وعبد العزيز وعمر ابني عبد اللطيف، ومحمد بن إبراهيم، وعبد الله بن زاحم، ومحمد بن عثمان، وعبد العزيز الشثري.

يقول ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والفرق بين الحكم المنزل الواجب الاتباع، والحكم المؤول الذي غايته أن يكون جائز الاتباع ـ أن الحكم المنزل هو الذي أنزله الله علىٰ رسوله وحكم به بين عباده وهو حكمه الذي لا حكم له سواه، وأما الحكم المؤول فهو أقوال المجتهدين المختلفة التي لا يجب اتباعها ولا يكفر ولا يفسق من خالفها». اهـ(١).

فإذا تقرر هذان الأصلان، وعُلم الفرق بين هذه الأمور، فإنَّه يأتي الكلام علىٰ المسائل التي اشتمل عليها هٰذا الفصل، وهي:

الأولىٰ: في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] والمناط الذي نزلت الآية في الأصل لبيان حكمه.

والثانية: في توجيه الأقوال الواردة في تفسير الكفر في الآية.

الثالثة: وجه القول بكون التشريع الوضعي كفرًا بمجرده.

الرابعة: شبهتان والجواب عنهما.

وبالله التوفيق.

(١) الروح، تحقيق بسام العموش ص(٦٥٥) ومثل هٰذا التقرير عند ابن تيمية. انظر: مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٢٦٨) و(١٩/ ٣٠٨، ٣٠٩) و(٣٥/ ٣٩٥، ٣٩٦).

المسألة الأولى: في قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] **والمناط الذي نزلت الآية في الأصل لبيان حكمه:**

هذه الآية هي الأصل في هٰذا الباب.

وقد جاءت هذه الآية في سياق آيات سورة المائدة، وهي قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ ۛ وَمِنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ ۛ سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّٰعُونَ لِقَوْمٍ ءَاخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ ۖ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ مِنۢ بَعْدِ مَوَاضِعِهِۦ ۖ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَٰذَا فَخُذُوهُ وَإِن لَّمْ تُؤْتَوْهُ فَٱحْذَرُواْ ۚ وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتْنَتَهُۥ فَلَن تَمْلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ۚ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ ۚ لَهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا خِزْىٌ ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٤١﴾ سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّٰلُونَ لِلسُّحْتِ ۚ فَإِن جَآءُوكَ فَٱحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ ۖ وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيْـًٔا ۖ وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٤٢﴾ وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوْرَىٰةُ فِيهَا حُكْمُ ٱللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ ۚ وَمَآ أُوْلَٰٓئِكَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٣﴾ إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُواْ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُواْ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ ۚ فَلَا تَخْشَوُاْ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُواْ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٤٥﴾ وَقَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ ۖ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٤٦﴾ وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ ٱلْإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤٧﴾﴾

[المائدة: ٤١ ـ ٤٧].

فهٰذه الآيات سياقها واحد وموضوعها واحد كما جاء عن ابن عباس[١]، وكما رواه ابن جرير عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود[٢] رَحِمَهُ اللَّهُ أنه سئل عن هٰؤلاء الآيات، فقال: «أما والله إن كثيرًا من الناس يتأولون هٰؤلاء الآيات علىٰ ما لم ينزلن عليه، وما أنزلن إلا في حيين من اليهود... ثم ذكر القصة، قال: فأعلم الله تعالىٰ ذكره النبي ﷺ ما أرادوا من ذلك الأمر كله، قال عبيد الله: فأنزل الله تعالىٰ ذكره فيهم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحۡزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡكُفۡرِ﴾ هٰؤلاء الآيات كلهن، حتى بلغ ﴿وَلۡيَحۡكُمۡ أَهۡلُ ٱلۡإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِۚ﴾... إلىٰ ﴿ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾ قرأ عبيد الله ذلك آية آية، وفسرها علىٰ ما أنزل، حتى فرغ تفسير ذلك لهم في الآيات. ثم قال: إنما عنى بذلك اليهود، وفيهم أنزلت هذه الصفة». اهـ[٣].

وموضوع الآيات هو في حكم الخارجين عن طاعة الله ورسوله المقدمين آراءهم وأهواءهم علىٰ شرع الله ﷻ، كما قال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «نزلت هذه الآيات الكريمات في المسارعين في الكفر، الخارجين عن طاعة الله ورسوله، المقدمين آراءهم وأهواءهم علىٰ شرائع الله ﷻ». اهـ[٤].

والصحيح أنها في اليهود كما قاله غير واحد من المفسرين[٥]، وقال النحاس: «ويدل علىٰ ذلك ثلاثة أشياء: منها: أن اليهود قد ذُكروا قبل هٰذا في قوله: ﴿لِلَّذِينَ هَادُواْ﴾ فعاد الضمير عليهم، ومنها: أن سياق الكلام يدل علىٰ ذلك، ألا ترى ما بعده ﴿وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ﴾، فهٰذا الضمير لليهود بإجماع، وأيضًا فإن اليهود هم الذين أنكروا الرجم والقصاص». اهـ[٦].

---

(١) سيأتي ذكره ص(٢٧٨)، وهٰذا كذلك هو ظاهر حديث البراء رضي الله عنه كما سيأتي.

(٢) عبيد اللهبن عبد الله بن عتبة بن مسعود أحد الفقهاء السبعة بالمدينة، جَدّه عتبة أخو عبد الله ابن مسعود رضي الله عنهما. لازم ابن عباس طويلًا وحدث عن عدد من الصحابة. ولد في خلافة عمر رضي الله عنه، ومات سنة (٩٨هـ) وقيل: (٩٩هـ)، سير أعلام النبلاء (٤/ ٤٧٥ ـ ٤٧٩).

(٣) رواه ابن جرير في تفسيره (٦/ ٢٥٤ ـ ٢٥٥).

(٤) تفسير ابن كثير (٢/ ٩٢).

(٥) يراجع: الدر المنثور (٢/ ٢٨١) وما بعدها، تفسير ابن جرير (٦/ ٢٣٤)، البغوي (٢/ ٣٧)، ابن العربي (٢/ ٦١٩ ـ ٦٢٠)، ابن عطية (٥/ ١٠٠)، القرطبي (٣/ ٢١٧٣)، ابن كثير (٢/ ٩٢) وما بعدها.

(٦) ذكره القرطبي في تفسيره (٣/ ٢١٨٧).

وقد ذُكر لهذه الآيات سببان لنزولها:

الأول: أنها نزلت في اليهوديين اللذين زنيا بعد الإحصان، كما ثبت عن عبد الله بن عمر ﵄ أنه قال: «إنّ اليهود جاؤوا إلىٰ رسول الله ﷺ فذكروا له أنّ رجلًا منهم وامرأة زنيا، فقال لهم رسول الله ﷺ: **ما تجدون في التوراة في شأن الرجم؟** فقالوا: نفضحهم ويجلدون. قال عبد الله بن سلام: كذبتم، إن فيها الرجم، فأتوا بالتوراة فنشروها، فوضع أحدهم يده علىٰ آية الرجم فقرأ ما قبلها وما بعدها. فقال له عبد الله بن سلام: ارفع يدك، فرفع يده فإذا فيها آية الرجم. قالوا: صدق يا محمد، فيها آية الرجم، فأمر بهما رسول الله ﷺ فرُجما. فرأيت الرجل يَحني علىٰ المرأة يقيها الحجارة»[١]، وفي رواية: «فقال لهم: **ما تجدون في كتابكم؟** قالوا: إن أحبارنا أحدثوا تحميم الوجه والتجبية»[٢].

وفي رواية: «فإذا فيها آية الرجم تلوح، فقال [أي: الأعور الذي وضع يده عليها أولًا]: إن عليها الرجم، ولكنا كنا نتكاتمه بيننا»[٣]. قال الحافظ ابن حجر: «قوله: «نتكاتمه»؛ أي: الرجم، وعند الكُشميهني[٤]: نتكاتمها؛ أي: الآية»[٥]؛ يعني: آية الرجم التي في التوراة.

وأصرح من حديث ابن عمر هٰذا حديث البراء بن عازب ﵁ فإنّه نص في أنّ القصة كانت سببًا لنزول الآيات؛ فعن البراء بن عازب ﵁ قال: «مُرَّ علىٰ النبي ﷺ بيهودي محمَّمًا مجلودًا، فدعاهم ﷺ فقال: **«هكذا تجدون حدَّ الزاني في كتابكم؟»** قالوا: نعم. فدعا رجلًا من علمائهم، فقال: **«أنشدك بالله الذي أنزل التوراة علىٰ موسى، أهكذا تجدون حدَّ الزاني في كتابكم؟»** قال: لا، ولولا

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحدود، ح(٦٨٤١)، كتاب المناقب ح(٣٦٣٥) واللفظ له، ورواه مسلم في صحيحه، كتاب الحدود ح(١٦٩٩).

(٢) صحيح البخاري، كتاب الحدود ح(٦٨١٩).

(٣) المرجع نفسه، كتاب التوحيد ح(٧٥٤٣).

(٤) أبو الهيثم محمد بن مكي، أحد رواة الصحيح عن الفربري عن البخاري، وصفه الذهبي بالمحدث الثقة، ومع ذلك فإن زياداته التي ينفرد بها عن باقي رواة الصحيح لا تخلو من الاستدراك. توفي (٣٨٩هـ)، سير أعلام النبلاء (١٦/ ٤٩١)، وانظر: فتح الباري (١/ ٥٨٥).

(٥) فتح الباري (١٣/ ٥١٧).

أنك نشدتني بهٰذا لم أخبرك، نجده الرجم، ولكنه كثر في أشرافنا، فكنا إذا أخذنا الشريف تركناه، وإذا أخذنا الضعيف أقمنا عليه الحد، قلنا: تعالوا فلنجتمع علىٰ شيء نقيمه علىٰ الشريف والوضيع، فجعلنا التحميم والجلد مكان الرجم.

فقال رسول الله ﷺ: **«اللَّهُمَّ إني أول من أحيا أمرك إذ أماتوه»**.

فأمر به فرجم، فأنزل الله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ﴾ إلىٰ قوله: ﴿إِنْ أُوتِيتُمْ هَٰذَا فَخُذُوهُ﴾ يقول: ائتوا محمدًا ﷺ، فإن أمركم بالتحميم والجلد فخذوه، وإن أفتاكم بالرجم فاحذروا، فأنزل الله تعالىٰ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾. في الكفار كلها»[١].

لكن في حديث ابن عمر أن اليهود ابتدؤوا السؤال قبل إقامة الحد، وهٰذا يخالف ظاهر حديث البراء ـ هنا ـ أنهم أقاموا الحد قبل السؤال، وقد أجاب الحافظ ابن حجر رحمه الله عن هٰذا بقوله: «يمكن الجمع بالتعدد، بأن يكون اللَّذان سألوا عنهما غير الذي جلدوه، ويحتمل أن يكون بادروا فجلدوه ثم بدا لهم فسألوا، فاتفق المرور بالمجلود في حال سؤالهم عن ذلك فأمرهم بإحضارهم، فوقع ما وقع، والعلم عند الله. ويؤيد الجمع ما وقع عند الطبراني من حديث ابن عباس: «أن رهطًا من اليهود أتوا النبي ﷺ ومعهم امرأة، فقالوا: يا محمد، ما أنزل عليك في الزنا؟»، فيتجه أنهم جلدوا الرجل ثم بدا لهم أن يسألوا عن الحكم، فأحضروا المرأة وذكروا القصة والسؤال». اهـ[٢]. وعند أبي داود عن ابن عمر: «أتى نفر من يهود فدعوا رسول الله ﷺ إلىٰ القُفّ، فأتاهم في بيت المِدْراس، ثم ذكر الحديث»[٣]. وعن أبي هريرة رضي الله عنه، وفيه: «فأتوا النبي ﷺ وهو جالس في المسجد في أصحابه، فقالوا: يا أبا القاسم، ما ترى في رجل

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحدود ح(١٧٠٠) واللفظ له، وأبو داود في سننه، كتاب الحدود ح(٤٤٢٤)، ضمن عون المعبود (١٢/ ١٣٤).

(٢) فتح الباري (١٢/ ١٦٧ ـ ١٦٨).

(٣) سنن أبي داود، كتاب الحدود، حديث (٤٤٢٥) ضمن عون المعبود (١٢/ ١٣٧)، وحسّنه الألباني في صحيح سنن أبي داود رقم (٣٧٣٩).

وامرأة زنيا؟ فلم يكلّمهم كلمة حتى أتى بيت مدْراسهم. . . الحديث»(١).

فيحتمل هٰذا أنهم سألوه أولًا، فلم يُجِبهم، فلما أتى بيت مدْراسهم رأى صنيعهم بالزاني وهو محمَّم مجلود، فعندئذٍ سألهم(٢).

الثاني: أنها نزلت في طائفتين من اليهود، في شأن القصاص والدّية، حيث قهرت إحداهما الأخرى، فصارت دية قتيلها علىٰ الضعف من دية قتيل الأخرى. وكانت العزيزة يقاد لها من القاتل من الذليلة، وأما الذليلة فإنها إنما تأخذ دية قتيلها، ولا يقاد لها من العزيزة؛ كما جاء عن ابن عباس ﵄؛ أنه قال: «كان قريظة والنضير، وكان النضير أشرف من قريظة، فكان إذا قتل رجل من قريظة رجلًا من النضير قُتِل به، وإذا قتل رجل من النضير رجلًا من قريظة فودِيَ بمائة وسق من تمر. فلما بُعث النبي ﷺ قتل رجل من النضير رجلًا من قريظة، فقالوا: ادفعوه إلينا نقتله، فقالوا: بيننا وبينكم رسول الله ﷺ، فأتوه فنزلت: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ﴾، والقسط: النفس بالنفس. ثم نزلت: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾»(٣).

وفي رواية أخرى عنه ﵁ أنه قال: «إن الله ﷻ أنزل: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، و﴿فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥]، و﴿فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧]، قال: قال ابن عباس: أنزل الله في الطائفتين من اليهود، وكانت إحداهما قد قهرت الأخرى في الجاهلية، حتى ارتضوا أو اصطلحوا علىٰ أن كل قتيل قتلته العزيزة من الذليلة فديته خمسون وسقًا، وكل قتيل قتلته الذليلة من العزيزة فديته مائة وسق، فكانوا علىٰ ذلك حتى قدم النبي ﷺ المدينة، فذلّت الطائفتان كلتاهما لمقدم رسول الله ﷺ، ويومئذ لم يظهر ولم يطعهما عليه وهو في الصلح، فقتلت الذليلة من العزيزة قتيلًا، فأرسلت العزيزة إلىٰ الذليلة: أن ابعثوا إلينا بمائة وسق. فقالت الذليلة: وهل كان هٰذا في حيين قط، دينهما واحد، ونسبهما واحد، وبلدهما،

---

(١) المرجع نفسه، حديث (٤٤٢٦) وفيه راوٍ لم يسمّ.

(٢) يراجع - أيضا - تفسير القرطبي (٣/ ٢١٧٥).

(٣) رواه أبو داود في سننه، كتاب الديات، حديث (٤٤٧١) ضمن عون المعبود (١٢/ ٢٠٤) واللفظ له، ورواه النسائي في سننه، كتاب القسامة (٨/ ١٨). وصححه الألباني في صحيح أبي داود رقم (٣٧٧٢)، وصحيح النسائي رقم (٤٤١٠).

دية بعضهم نصف دية؟ إنا إنما أعطيناكم هٰذا ضيمًا منكم لنا وفرقًا منكم، فأما إذا قدم محمد فلا نعطيكم ذلك. فكادت الحرب تهيج بينهما، ثم ارتضوا علىٰ أن يجعلوا رسول الله ﷺ بينهم. ثم ذكرت العزيزة فقالت: والله، ما محمد بمعطيكم منهم ضعف ما يعطيهم منكم، وقد صدقوا ما أعطونا هٰذا إلا ضيمًا منا وقهرًا منهم، فدُسّوا إلىٰ محمد من يخبر لكم رأيه، إن أعطى ما تريدون حكمتموه، وإن لم يعطكم حذرتم فلم تحكموه. فدسوا إلىٰ رسول الله ﷺ ناسًا من المنافقين ليخبروا لهم رأي رسول الله ﷺ.

فلما جاؤوا رسول الله ﷺ، أخبر الله رسوله بأمرهم كله وما أرادوا، فأنزل الله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحۡزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡكُفۡرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا﴾ إلىٰ قوله: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾. ثم قال: فيهما والله نزلت، وإياهما عنى الله ﷻ»[(١)].

وكِلا السببين ثابت، فلا يمنع أن تكون كلتا القصتين سببًا لنزول الآيات. وفي سياق كل منهما ما يتطابق مع سياق الآيات: ففي كلتا القصتين أراد اليهود استخبار أمر رسول الله ﷺ وما يحكم به، وأنه إن تابعهم فيما أحدثوه اتبعوه، وإلا لم يأخذوا بحكمه. فقد جاء في قصة الرجم أنه: «زنا رجل من أهل فدك، فكتب أهل فدك إلىٰ أناس من اليهود بالمدينة أن سلوا محمّدًا عن ذلك، فإنْ أمركم بالجلد فخذوه عنه، وإن أمركم بالرجم فلا تأخذوه عنه»[(٢)].

وفي قصة القصاص والدية أن الطائفة العزيزة قالت: «دسوا إلىٰ محمد من يخبر لكم رأيه، إن أعطى ما تريدون حكمتموه، وإن لم يُعطكم حذرتم فلم تحكموه»، كما تقدم من حديث ابن عباس.

وهٰذا هو معنى قوله تعالىٰ في آيات المائدة: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ مِنۢ بَعۡدِ مَوَاضِعِهِۦۖ يَقُولُونَ إِنۡ أُوتِيتُمۡ هَٰذَا فَخُذُوهُ وَإِن لَّمۡ تُؤۡتَوۡهُ فَٱحۡذَرُواْۚ﴾ [المائدة: ٤١][(٣)].

---

(١) رواه أحمد في مسنده (١/٢٤٦) وصححه أحمد شاكر، رقم (٢٢١٢)؛ وروى النسائي أصل القصة في سننه (٨/١٩) وصحح ذلك الألباني في صحيح النسائي، رقم (٤٤١١).

(٢) رواه الحميدي في مسنده (٢ رقم ١٢٩٤)، وحسنه أحمد شاكر في عمدة التفسير (٤/١٥١)، ورواه ابن جرير بلفظ قريب منه في تفسيره (٦/٢٣٧).

(٣) يراجع: تفسير ابن جرير (٦/٢٣٦) وما بعدها.

ولأجل هٰذا رجح غير واحد من العلماء أن كلتا القصتين كان سببًا لنزول الآيات:

١ ـ منهم ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ، حيث قال عند قوله تعالىٰ: ﴿يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟﴾ [المائدة: ٤٤]: «إنما عنى الله تعالىٰ بذلك نبينا محمدًا ﷺ في حكمه علىٰ الزانيين المحصنين من اليهود بالرجم، وفي تسويته بين دم قتلىٰ النضير وقريظة في القصاص والدية»[١]. وقال عند قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]: «ومن كتم حكم الله الذي أنزله في كتابه وجعله حكمًا بين عباده فأخفاه وحكم بغيره؛ كحكم اليهود في الزانيين المحصنين بالتجبية والتحميم وكتمانهم الرجم؛ وكقضائهم في بعض قتلاهم بدية كاملة وفي بعض نصف الدية، وفي الأشراف بالقصاص وفي الأدنياء بالدية، وقد سوَّى الله بين جميعهم في الحكم عليهم في التوراة ـ فأولئك هم الكافرون». اهـ[٢].

٢ ـ وكذلك شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ، حيث قال: «والله قد فرض علىٰ نبيه بالمدينة أنه إذا جاءه أهل الكتاب لم يحكم بينهم إلا بما أنزل الله إليه، وحذّره أن يفتنوه عن بعض ما أنزل الله إليه. وهٰذا مثل الحكم في الزنا للمحصن بحدّ الرجم، وفي الديات بالعدل والتسوية في الدماء بين الشريف والوضيع: النفس بالنفس، والعين بالعين، وغير ذلك». اهـ[٣].

٣ ـ وقال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقد يكون اجتمع هذان السببان في وقت واحد، فنزلت هذه الآيات في ذلك كله، والله أعلم». اهـ[٤].

٤ ـ وقد أشار الحافظ ابن كثير والرازي، إلىٰ أن قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ في قضية الرجم، وأن قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ في قضية القصاص والدية. وهو قول وجيه يقويه سياق الآية الثانية: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾

---

(١) تفسير ابن جرير (٦/ ٢٤٨).

(٢) المرجع نفسه (٦/ ٢٥٢).

(٣) منهاج السنّة (٥/ ١١٣)، وانظر: مجموع الفتاوى (٢٨/ ٣٧٦).

(٤) تفسير ابن كثير (٢/ ٩٨).

الآية، حيث قال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ بعد ذكرها: «وهٰذا أيضًا مما وبخت به اليهود وقرعوا عليه، فإنّ عندهم في نص التوراة أن النفس بالنفس، وهم يخالفون حكم ذلك عمدًا وعنادًا، ويقيدون النضري من القرظي، ولا يقيدون القرظي من النضري، بل يعدلون إلىٰ الدية؛ كما خالفوا حكم التوراة المنصوص عندهم في رجم الزاني المحصن، وعدلوا إلىٰ ما اصطلحوا عليه من الجلد والتحميم والإشهار، ولهٰذا قال هناك: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾؛ لأنهم جحدوا حكم الله قصدًا منهم وعنادًا وعمدًا. وقال هٰهنا: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾؛ لأنهم لم ينصفوا المظلوم من الظالم في الأمر الذي أمر الله بالعدل والتسوية بين الجميع فيه، فخالفوا وظلموا وتعدّوا علىٰ بعضهم بعضًا». اهـ(١).

وقال الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ عند قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾: «المقصود من هٰذا الكلام تهديد اليهود في إقدامهم علىٰ تحريف حكم الله تعالىٰ في حدّ الزاني المحصن». وقال عند قوله تعالىٰ: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾: «وبيَّن في هذه الآية أيضًا أنه تعالىٰ بيَّن في التوراة أن النفس بالنفس، وهٰؤلاء اليهود غيّروا هٰذا الحكم أيضًا، ففضلوا بني النضير علىٰ بني قريظة، وخصصوا إيجاب القود ببني قريظة دون بني النضير». اهـ(٢).

فهٰذا هو سبب النزول، وبه تفسر الآيات، ويتقرّر بذلك ما يلي:

١ ـ أنّ الله تعالىٰ كفَّر اليهود هنا، ولا شك أن كفرهم هو الكفر الأكبر. ورتَّب الحكم بكفرهم هنا علىٰ تركهم حكمه الذي أنزله وتواضعهم علىٰ غيره والحكم به، ولأجل هٰذا وصفهم بالمسارعة في الكفر بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ﴾، فهم كفار من عدّة أوجه مستمرون علىٰ الكفر، لكنهم ينتقلون عن بعض أنواعه إلىٰ بعض آخر؛ كما قال أبو السعود(٣) رَحِمَهُ اللَّهُ في قوله: ﴿يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ﴾: «إيماء إلىٰ أنهم مستقرون في الكفر لا يبرحونه، وإنما ينتقلون

---

(١) المرجع السابق.

(٢) تفسير الرازي (١٢/ ٦، ٨).

(٣) محمد بن محمد بن مصطفى الحنفي. من علماء الترك، أضيف إليه الإفتاء سنة (٩٥٢هـ)، اشتهر بتفسيره وقد اعتنى فيه بالنواحي البلاغية والمناسبات بين الآيات. يعتبر من علماء الكلام وأبدى ذلك في تفسيره. شذرات الذهب (٨)(٣٩٨)، الأعلام (٧/ ٥٩)، المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات للمغراوي (٢/ ٢٠٩) وما بعدها.

بالمسارعة عن بعض فنونه وأحكامه إلىٰ بعض آخر... كما في قوله تعالىٰ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡخَيۡرَٰتِ﴾، فإنهم مستمرون علىٰ الخير مسارعون في أنواعه وأفراده»[١].

ووصفهم ـ أيضًا ـ لأجل تركهم حكمه بقوله: ﴿وَمَآ أُوْلَٰٓئِكَ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾، يقول ابن جرير رَحِمَهُ اللهُ: «ليس من فعل هٰذا الفعل؛ أي: من تولىٰ عن حكم الله الذي حكم به في كتابه الذي أنزله علىٰ نبيه في خلقه، بالذي صدّق الله ورسوله، فأقرّ بتوحيده ونبوة نبيه ﷺ؛ لأنّ ذلك ليس من فعل أهل الإيمان. وأصل التولي عن الشيء: الانصراف عنه؛ كما حدثنا القاسم، قال: ثنا الحسين، قال: ثني حجاج، عن ابن جريج، عن عبد الله بن كثير ﴿ثُمَّ يَتَوَلَّوۡنَ مِنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ﴾ قال: توليهم: ما تركوا من كتاب الله».اهـ[٢].

وقول البراء رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «في الكفار كلها»، وقول ابن عباس: «في اليهود»؛ يبيِّن أن المراد بالكفر في الآية في الأصل: هو الكفر الأكبر.

٢ ـ أنّ مناط كفرهم هنا كان هو الفعل الدال علىٰ الإباء والإعراض، الذي هو الحكم بالتشريع الوضعي علىٰ الاستمرار مع العلم بأن حكم الله علىٰ خلافه؛ لا كما زعم بعضهم أنّ اليهود إنما كفروا؛ لأنهم نسبوا ما اخترعوه وشرعوه إلىٰ شرع الله، وأنه هو عين حكم التوراة، ولأنهم جحدوا حكم الله واستحلوا الحكم بغيره[٣]، وبنى المخالف علىٰ هٰذا أن التشريع الوضعي لا يعتبر بمجرده كفرًا إلا إذا نسبه صاحبه إلىٰ شرع الله، أما إذا نُسب إلىٰ مصدره، فقيل: تشريع فرنسي، أو إنجليزي أو أمريكي... إلخ، فلا يعتبر كفرًا[٤].

وظاهر الآيات، وسياق روايات كلا الحادثتين اللتين كانتا سببًا لنزول الآيات علىٰ خلاف هذه الدعوى، وإليك البيان:

أ ـ ليس في الآيات إشارة؛ لا تصريحًا ولا تلميحًا، إلىٰ أن كفر اليهود هنا

---

(١) تفسير أبي السعود، إرشاد العقل السليم إلىٰ مزايا الكتاب الكريم (٢/ ٤٠).
(٢) تفسير ابن جرير (٦/ ٢٤٨).
(٣) بمعنى أنهم أظهروا الاستحلال القلبي وأعلنوه حيث نسبوه إلىٰ شرع الله، وإلا فإن فعلهم دليل علىٰ الاستحلال وإن لم يعلنوه.
(٤) سيأتي الكلام عن هذه الشبهة في المسألة الرابعة من هٰذا الفصل إن شاء الله، ص(٣٢٤) وما بعدها.

كان لأجل الافتراء أو الجحود أو الاستحلال، ولو كان مناط الكفر هنا هو الافتراء أو الجحود أو الاستحلال لعُلِّق الحكم به، ولم يكن في قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم﴾ فائدة، فإنه إن جحد أو استحل أو افترى كفر، سواء حكم بما أنزل الله أو لم يحكم.

ب ـ لم يرد في روايات سبب النزول أنهم كانوا ينسبون ذلك الحكم المخترع الذي أحدثوه إلىٰ حكم التوراة في حقيقة أمرهم.

ففي قصة الزنا، قد بيَّنت مجموع الروايات أنهم كانوا يُقِرُّون أنّ حكم الله علىٰ خلافه، وأنّ علىٰ الزاني المحصن الرجم؛ كما قال ابن جرير رَحِمَهُ اللهُ: «يعلمون ذلك لا يتناكرونه ولا يتدافعونه، ويعلمون أنّ فيها علىٰ الزاني المحصن الرجم». اهـ[1]. وكان أحبارهم وعامَّتهم كلهم يعلم ذلك، وكلهم يعتقد صحة ما في التوراة، ولذلك لما فضحهم الله عند رسوله ﷺ، قال العامة: «إن أحبارنا أحدثوا تحميم الوجه والتجبية»، كما في بعض روايات البخاري، وقد تقدَّمت. وقال الأحبار: «صدق يا محمد! فيها آية الرجم»، وفي رواية: «ولكنا كنا نتكاتمه بيننا»، كما تقدم[2].

وإنما كان ذلك الحكم الذي أحدثوه اصطلاحًا اصطلحوا عليه ووضعًا وضعوه حين كثر الزنا في أشرافهم، فكان يقام الحد علىٰ الضعيف ويترك الشريف، فكرهوا ذلك ورأوه ظلمًا، ورأوا أنّ العدل هو التسوية بين الشريف والضعيف في الحكم مع ترك حكم الله، فشرعوا غيره، كما جاء ذلك مصرحًا به في حديث البراء رضي الله عنه؛ أنّ اليهود قالوا: «ولكنه كثر في أشرافنا، فكنا إذا أخذنا الشريف تركناه، وإذا أخذنا الضعيف أقمنا عليه الحد. فقلنا: تعالوا فلنجتمع علىٰ شيء نقيمه علىٰ الشريف والوضيع، فجعلنا التحميم والجلد مكان الرجم»[3].

وأما إنكارهم عند رسول الله ﷺ أن يكون الرجم هو حكم التوراة، فإنما قصدوا به الكذب علىٰ النبي ﷺ ليخدعوه، فيقرّ لهم بما يفعلونه، فيتخذوا ذلك حجة لهم عند الله علىٰ زعمهم، ويدل علىٰ هٰذا أمران:

---

(١) تفسير ابن جرير (٦/ ٢٤٧).

(٢) انظر: ص(٢٥٧) وما بعدها.

(٣) تقدم، انظر: ص(٢٥٧ ـ ٢٥٨).

الأول: ما جاء عند أبي داود رَحِمَهُ اللهُ، من قولهم: «اذهبوا بنا إلىٰ هٰذا النبي، فإنه نبي بُعث بالتخفيف، فإن أفتانا بفتيا دون الرجم قبلناها واحتججنا بها عند الله، قلنا: فتيا نبي من أنبيائك»[١].

وفعلهم هٰذا وسعيهم إلىٰ سؤال النبي ﷺ يدل علىٰ أنهم كانوا متأثمين هٰذا الفعل.

الثاني: أنّ النبي ﷺ لما سألهم عما يجدونه في التوراة في شأن الرجم؛ عدلوا عن ذلك لما يفعلونه، وأوهموا أنّ فعلهم موافق لما في التوراة، فلما ألحّ عليهم زاد عنادهم فكذبوا، وقالوا: لا نجد فيها شيئًا، فأكذبهم الله بعبد الله بن سلام رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، فقد جاء في بعض روايات البخاري أنَّ النبيَّ ﷺ قال لهم: «**كيف تفعلون بمن زنى منكم؟** قالوا: نحممهما ونضربهما. فقال: **لا تجدون في التوراة الرجم؟** فقالوا: لا نجد فيها شيئًا. فقال عبد الله بن سلام: كذبتم...» الحديث[٢].

فهٰذا ظاهر في أنهم إنما أنكروه علىٰ رسول الله ﷺ ليوافق أهواءهم؛ لا أنهم كانوا يُنكرونه في حقيقة الأمر أو ينسبونه إلىٰ التوراة. يقول أبو الوليد الباجي[٣] رَحِمَهُ اللهُ: «ظاهر الأمر أنهم قصدوا في جوابهم تحريف حكم التوراة، والكذب علىٰ النبي ﷺ، إما رجاء أن يحكم بينهم بغير ما أنزل الله، وإما لأنهم قصدوا بتحكيمه التخفيف علىٰ الزانيين، واعتقدوا أنّ ذلك يُخرجهم عما وجب عليهم، أو قصدوا اختبار أمره؛ لأنّ من المقرر أنَّ من كان نبيًّا لا يقر علىٰ باطل، فظهر - بتوفيق اللهِ نبيَّه[٤] - كذبُهم وصدقه، ولله الحمد». اهـ[٥].

ولهٰذا قال الله تعالىٰ: ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوْرَىٰةُ فِيهَا حُكْمُ ٱللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ ۚ وَمَآ أُو۟لَـٰٓئِكَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٣﴾﴾ [المائدة: ٤٣]؛ ليبيِّن لنبيّه ﷺ

---

(١) السنن، كتاب الحدود، حديث (٤٤٢٦) ضمن عون المعبود (١٢/١٣٨).

(٢) صحيح البخاري، كتاب التفسير، حديث (٤٥٥٦).

(٣) سليمان بن خلف القرطبي الباجي. وصفه الذهبي بقوله: «الإمام العلامة الحافظ ذو الفنون، صاحب التصانيف». اهـ. عاصر ابن عبد البر وابن حزم، له كتاب المنتقى شرح فيه الموطأ، وهو مطبوع، وله غيره. توفي سنة (٤٧٤هـ). سير أعلام النبلاء (١٨/ ٥٣٥ - ٥٤٥).

(٤) أي: وفق الله نبيه، فظهر له كذبهم، والله أعلم.

(٥) فتح الباري (١٢/ ١٦٨).

أن مقصدهم مقصد فاسد؛ وأنه لم يكن غرضهم الحق؛ إذ لو كان الحق غرضهم لحكموا بالتوراة التي يعتقدون صحتها ويعلمون أن فيها علىٰ الزاني المحصن الرجم؛ لا أن يعدلوا إلىٰ تحكيم النبي ﷺ وهم ينكرون نبوته ورسالته أصلًا. يقول ابن كثير رحمه الله: «ثم قال تعالىٰ منكرًا عليهم في آرائهم الفاسدة، ومقاصدهم الزائفة في تركهم ما يعتقدون صحته من الكتاب الذي بأيديهم، الذي يزعمون أنهم مأمورون بالتمسك به أبدًا، ثم خرجوا عن حكمه وعدلوا إلىٰ غيره مما يعتقدون في نفس الأمر بطلانه وعدم لزومه لهم، فقال: ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ﴾» وذكر الآية[١].

وقال أبو السعود رحمه الله: «﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوْرَىٰةُ فِيهَا حُكْمُ ٱللَّهِ﴾ تعجيب من تحكيمهم لمن لا يؤمنون به وبكتابه، والحال أن الحكم منصوص عليه في كتابهم الذي يدَّعون الإيمان به، وتنبيه علىٰ أنهم ما قصدوا بالتحكيم معرفة الحق وإقامة الشرع، وإنما طلبوا ما هو أهون عليهم، وإن لم يكن ذلك حكم الله علىٰ زعمهم».اهـ[٢].

ج ـ وأما قضية القصاص والدية، فهي أوضح وأصرح في أنهم لم يكونوا ينسبون ذلك التشريع الوضعي الذي اخترعوه إلىٰ حكم التوراة، وأنهم لم يكونوا ينكرون حكم التوراة في التسوية في القصاص والدية، وإنما كان سبب ذلك غلبة إحدى الطائفتين الأخرى وقهرها إياها، ورضيت الذليلة بذلك فرقًا من العزيزة وخوفًا منها، فلما وقعت تلك الحادثة بعد مقدم رسول الله ﷺ، وطلبت العزيزة ما كانت تطلبه من قبل مما اصطلحوا عليه، قالت الذليلة: «إنما أعطيناكم هٰذا ضيمًا منكم لنا وفرقًا منكم، فأما إذ قدم محمد فلا نعطيكم ذلك»، فقالت العزيزة: «لقد صدقوا، ما أعطونا هٰذا إلا ضيمًا منا وقهرًا منهم»، وقد تقدم ذلك[٣].

فهٰذا ظاهر، وبه يظهر أن مناط الكفر هو مجرد الفعل. وهٰذا السبب وحده ـ أعني قضية القصاص والدية ـ يكفي في بيان أن مناط كفر اليهود هنا هو مجرد

---

(١) تفسير ابن كثير (٢/ ٩٥).

(٢) تفسير أبي السعود (٢/ ٤٤).

(٣) انظر: ص(٢٥٩) وما بعدها.

الفعل، فإنه لو قيل: إن تغيير الرجم كانوا ينسبونه للتوراة، فإنهم لم يكونوا ينسبون تغيير القصاص والدية إليها. ومع ذلك حكت الآيات الحكم عليهم بالكفر الأكبر.

٣ ـ الآية وإن نزلت في حق اليهود إلا أنها عامّة في كل من سلك سبيلهم، وهٰذا معلوم بداهة. والمتقرر عند العلماء أنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ، مقررًا قاعدة «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»: «وقد يجيء ـ كثيرًا ـ من هٰذا الباب قولهم: هذه الآية نزلت في كذا، لا سيما إن كان المذكور شخصًا؛ كأسباب النزول المذكورة في التفسير؛ كقولهم: آية الظهار نزلت في امرأة أوس بن الصامت، وأن آية اللعان نزلت في عويمر العجلاني أو هلال بن أمية، وأن آية الكلالة نزلت في جابر بن عبد الله، وأن قوله: ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ نزلت في بني قريظة والنضير، وأن قوله: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ دُبُرَهُۥٓ﴾ نزلت في بدر، وأن قوله: ﴿شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ﴾ نزلت في قضية تميم الداري وعدي بن بداء، وقول أبي أيوب: إن قوله: ﴿وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ﴾ نزلت فينا معشر الأنصار، الحديث. ونظائر هٰذا كثير مما يذكرون أنه نزل في قوم من المشركين بمكة، أو قوم من أهل الكتاب اليهود والنصارى، أو في قوم من المؤمنين. فالذين قالوا ذلك لم يقصدوا أنّ حكم الآية مختص بأولئك الأعيان دون غيرهم، فإن هٰذا لا يقوله مسلم ولا عاقل علىٰ الإطلاق. والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد علىٰ سبب هل يختص بسببه أم لا؟ فلم يقل أحد من علماء المسلمين: إنّ عمومات الكتاب والسنّة تختص بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال: إنها تختص بنوع ذلك الشخص، فيعمّ ما يشبهه ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ. والآية التي لها سبب معيّن إن كانت أمرًا ونهيًا، فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره ممن كان بمنزلته، وإن كانت خبرًا بمدحٍ أو ذمٍّ، فهي متناولة لذلك الشخص وغيره ممن كان بمنزلته أيضًا». اهـ[(١)].

فبيَّن أن خلاف العلماء كان في اللفظ العام الوارد علىٰ سبب معين، هل يختص عمومه بنوع ذلك السبب أم يكون بحسب اللفظ؟ لا أنه يختص بذلك

---

(١) مجموع الفتاوى (١٣/٣٣٨ ـ ٣٣٩)، وانظر: (٢٨/٤٢٥).

الشخص المعين ولا يتعدّاه إلىٰ غيره. فخلاف العلماء هو في النصّ الذي لم يقترن به ما يدل علىٰ العموم أو الخصوص، والراجح أن العبرة بعموم اللفظ، وهو قول جمهور العلماء. أما ما ورد مقترنًا به ما يدل علىٰ العموم أو الخصوص، فإنه يُعمل به بلا خلاف(١).

والآيات هذه قد اقترن بها ما يدل علىٰ العموم وهو لفظ «مَنْ» الشرطية، ولهٰذا قال إسماعيل القاضي رحمه الله(٢): «ظاهر الآيات يدل علىٰ أنّ مَنْ فعل مثل ما فعلوا، واخترع حكمًا يخالف به حكم الله وجعله دينًا يعمل به(٣)، فقد لزمه ما لزمهم من الوعيد المذكور حاكمًا كان أو غيره».اهـ(٤).

وقد صرَّح بعموم هذه الآيات غير واحد من السلف:

منهم حذيفة بن اليمان رضي الله عنه؛ فإنَّ رجلًا قال عنده: إن هذه الآيات في أهل الكتاب، فقال: «نِعم الإخوة لكم بنو إسرائيل إن كانت لكم كل حلوة ولهم كل مُرَّة. لتسلكن طريقهم قدَّ الشراك»(٥).

وورد عن ابن عباس نحوه، ولفظه: «نِعم القوم أنتم إن كان ما كان من حلو فهو لكم، وما كان من مُرّ فهو لأهل الكتاب»(٦).

وقال إبراهيم النخعي رحمه الله(٧): «﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ

---

(١) يراجع: المستصفى للغزالي (٢/ ٦٠)، شرح الكوكب المنير (٣/ ١٧٧)، الموافقات (٣/ ٢٨١).

(٢) إسماعيل بن إسحاق المالكي. ولي قضاء بغداد (٢٢) سنةً، ونشر مذهب مالك في العراق، وصفه الذهبي بالإمام العلامة شيخ الإسلام. له كتاب «أحكام القرآن»، قال عنه الذهبي: لم يسبق إلىٰ مثله. توفي سنة (٢٨٢هـ). سير أعلام النبلاء (١٣/ ٣٣٩ ـ ٣٤٢).

(٣) سيأتي بيان المراد باتخاذ الحكم بغير ما أنزل الله دينًا، وأن معناه لا ينحصر في أن ينسب إلىٰ دين الله، أو أن يعتقد صاحبه التعبد به. في المسألة الرابعة من هٰذا الفصل ص(٣٢٤ ـ ٣٤١).

(٤) نقلًا عن فتح الباري (١٣/ ١٢٠).

(٥) رواه ابن جرير في تفسيره (٦/ ٢٥٣)، والخلال في السنة (٤) رقم (١٤٢٥)، وقال محققه: إسناده صحيح، وابن بطة في الإبانة (٢) رقم (١٠١٢) .

(٦) عزاه السيوطي إلىٰ ابن المنذر، الدر المنثور (٢/ ٢٨٧).

(٧) إبراهيم بن يزيد النخعي، الإمام الحافظ فقيه العراق. كان بصيرًا بعلم ابن مسعود، وكان مفتي الكوفة في زمانه هو والشعبي. سير أعلام النبلاء (٤/ ٥٢٠ ـ ٥٢٩).

﴿ٱلْكَٰفِرُونَ﴾، قال: نزلت في بني إسرائيل، ورضي لكم بها»[(١)].

وقال الحسن البصري رَحِمَهُ ٱللَّهُ[(٢)]: «نزلت في اليهود، وهي علينا واجبة»[(٣)].

---

(١) رواه ابن جرير في تفسيره (٦/٢٥٧)، والخلال في السنّة (٤) رقم (١٤١٦، ١٤٢١)، وقال محققه: إسناده صحيح، وابن بطة في الإبانة (٢) رقم (١٠٠٨).

(٢) الحسن بن يسار البصري، الإمام المشهور، كانت أمة مولاةً لأم المؤمنين أم سلمة رضي الله عنها. وُلد في أواخر خلافة عمر، وكان مشهورًا بالزهد والصلاح. سير أعلام النبلاء (٤/٥٦٣ ـ ٤٨٨).

(٣) رواه ابن جرير في تفسيره (٦/٢٥٧).

المسألة الثانية: في توجيه الأقوال الواردة في تفسير الكفر في قوله تعالىٰ:

﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]

ورد عن بعض أئمة السنّة والجماعة تقييد الحكم بالكفر الأكبر في الآية بالجحود، وورد أيضًا تفسير الكفر في الآية بالكفر الأصغر. فهل يتعارض هٰذا مع ما تقرر أولًا، من أنّ الآية في اليهود، وأنّ كفرهم كان الكفر الأكبر، وأنّ مناط الكفر الأكبر الذي حكته الآيات هو الفعل الدال علىٰ الإباء والإعراض، حيث لم يأتِ في الآيات تعليق المناط بغير ذلك من الجحود أو الاستحلال أو الافتراء؟

وعقد هذه المسألة هو لبيان توافق هذه الأقوال جميعها، وأنه لا تعارض بينها في حقيقة الأمر، وبالله التوفيق(١).

ولهٰذا جوابان: جواب مجمل، وجواب مفصّل:

أولًا: فأما الجواب المجمل فهو أن يقال:

١ ـ إنَّ هذه الأقوال قد ذُكرت بناءً علىٰ أنّ الآية تشمل المسلمين الذين

---

(١) أما القول المنسوب إلىٰ عبد العزيز بن يحيى الكناني، والذي حُكي عنه أنه قال عن هذه الآيات: (إنها تقع علىٰ جميع ما أنزل الله لا علىٰ بعضه، وكل من لم يحكم بجميع ما أنزل الله فهو كافر ظالم فاسق، فأما من حكم بما أنزل الله من التوحيد وترك الشرك ثم لم يحكم ببعض ما أنزل الله من الشرائع لم يستوجب حكم هذه الآيات).اهـ من تفسير البغوي (٢/ ٤١). فلم أجده مسندًا ـ فيما اطلعت عليه من كتب التفسير ـ وإنما ذُكر هٰذا عنه في الكتب التي لا تُعنى بذكر الأسانيد، ولم أجد أحدًا قال به غيره. وقد ضعفه ابن القيم في مدارج السالكين (١/ ٣٣٦)، وأبو حيان في البحر المحيط (٣/ ٤٩٣)، والرازي في التفسير الكبير (١٢/ ٧) وقال: (وهٰذا ضعيف؛ لأنه لو كانت هذه الآية وعيدًا مخصوصًا بمن خالف حكم الله تعالىٰ في كل ما أنزل الله تعالىٰ لم يتناول هٰذا الوعيدُ اليهودَ بسبب مخالفتهم حكم الله في الرجم، وأجمع المفسرون علىٰ أنّ هٰذا الوعيد يتناول اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله في واقعة الرجم، فيدل علىٰ سقوط هٰذا الجواب).اهـ.
وكذا قال أبو حيان، وقال ابن القيم بعد حكايته: (وهو بعيد؛ إذ الوعيد علىٰ نفي الحكم بالمنزل، وهو يتناول تعطيل الحكم بجميعه وببعضه).اهـ من المرجع المذكور.

يكون أساس حكمهم هو الرد إلىٰ الشريعة الإلٰهية، لكن تقع منهم المخالفة في شيء من ذلك من باب المعصية، فلا يخرجهم ذلك عن الإسلام؛ بل هو منهم كفر دون كفر وظلم دون ظلم وفسق دون فسق، إلا أن يكون مع ذلك جحد لحكم الله تعالىٰ مع العلم به، أو أن يكون استحلال للحكم بغيره. وإلىٰ مثل هذا يشير أبو حيان[١] رَحِمَهُ اللَّهُ، حيث قال: «﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ ظاهر هٰذا العموم، فيشمل هذه الأمة وغيرهم ممن كان قبلهم، وإن كان الظاهر أنه في سياق خطاب اليهود. وإلىٰ أنها عامّة في اليهود وغيرهم ذهب ابن مسعود وإبراهيم وعطاء وجماعة، ولكن كفر دون كفر وظلم دون ظلم وفسق دون فسق؛ يعني أنّ كفر المسلم ليس مثل كفر الكافر، وكذلك ظلمه وفسقه لا يُخرجه ذلك عن الملّة. قاله ابن عباس وطاووس».اهـ[٢].

أما إن وافق اليهود فيما فعلوه، فإنه يشمله ذات الحكم الذي شملهم، وهو الكفر الأكبر الذي مناطه مجرد الفعل، كما قال إسماعيل القاضي رَحِمَهُ اللَّهُ، وقد تقدّم نقل كلامه، لكن يُذكر هنا لمناسبته لهٰذا الموضع، حيث قال: «ظاهر الآيات يدل علىٰ أنّ مَنْ فعل مثل ما فعلوا، واخترع حكمًا يخالف به حكم الله وجعله دينًا يعمل به فقد لزمه مثل ما لزمهم من الوعيد المذكور حاكمًا كان أو غيره».اهـ[٣].

٢ ـ ويؤيد هٰذا الجواب أنّه قد ذكر غير واحد من المفسرين أنّ هذه الأقوال الواردة في الآية قد جاءت للرد علىٰ شبهة الخوارج، الذين جعلوا قول الله تعالىٰ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] أصلًا اعتمدوا عليه في إطلاق الكفر الأكبر علىٰ كل من خالف حكم الله تعالىٰ أدنى مخالفة، ولذلك جاء الرد علىٰ شبهتهم بتقييد هٰذا الإطلاق بأنه إن جحد كَفَر كفرًا أكبر، وأما إن أقرّ فهو كفر أصغر لا ينقل عن الملة.

وممن صرَّح بهٰذا القاضي أبو يعلىٰ، حيث قال في سياق ردّه علىٰ الخوارج

---

(١) محمد بن يوسف بن علي الغرناطي الأندلسي النحوي، من كبار العلماء بالعربية والتفسير والحديث والتراجم واللغات. انتقل إلىٰ القاهرة وأقام بها، وتوفي فيها سنة (٧٤٥هـ). من كتبه البحر المحيط في التفسير. الدرر الكامنة لابن حجر (٤/ ٣٠٢).

(٢) البحر المحيط (٣/ ٤٩٢).

(٣) نقلًا عن فتح الباري (١٣/ ١٢٠).

وعلىٰ ما استدلّوا به: «واحتج بقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة]، وظاهر هٰذا يوجب إكفار أئمة الجور وهٰذا قولنا. والجواب: أن المراد بتلك اليهود. . .» إلخ كلامه[1]. والرازي حيث قال عند كلامه علىٰ الآية: «قالت الخوارج: كل من عصى الله فهو كافر، وقال جمهور الأئمة: ليس الأمر كذلك. أما الخوارج فقد احتجوا بهذه الآية، وقالوا: إنها نص في أن كل من حكم بغير ما أنزل الله فهو كافر، وكل من أذنب فقد حكم بغير ما أنزل الله، فوجب أن يكون كافرًا.

وذكر المتكلمون والمفسرون أجوبة عن هذه الشبهة. . .». ثم ذكر الأقوال الواردة في ذلك[2]. وكذلك صرَّح أبو حيان حيث قال: «واحتجت الخوارج بهذه الآية علىٰ أنّ كل من عصى الله تعالىٰ فهو كافر، وقالوا: هي نص في كل من حكم بغير ما أنزل الله فهو كافر، وكل من أذنب فقد حكم بغير ما أنزل الله، فوجب أن يكون كافرًا.

وأجيبوا بأنها نزلت في اليهود فتكون مختصة بهم. . .»، ثم ذكر بقية الأقوال[3].

ويشهد لهٰذا سياق الرواية الثابتة عن ابن عباس ﵄، حيث قال الراوي عنه: «سئل ابن عباس عن قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[4]. . . فقوله: «سئل» يحتمل أن يكون السائل من الخوارج، ويؤكد هٰذا الاحتمال أثر أبي مجلز ﵀، وهو أحد تلامذة ابن عباس، حيث كان خبره صريحًا في أن كلامه كان جوابًا عن سؤال طائفة من الخوارج له عن الآية، وسيأتي تقرير هٰذا قريبًا إن شاء الله[5].

فإن قيل: لو كان ذلك كذلك، فكيف ساغ لأولئك الأئمة أن يفسروا الآية بغير مناطها الأصلي من قولهم: «كفر دون كفر» ونحوه، وكيف يسوغ الاستدلال بها في غير مناطها الأصلي لو كان ـ كما تقولون ـ إنه مجرد الفعل

(١) مسائل الإيمان، تحقيق: د. سعود الخلف ص(٣٤٠).
(٢) التفسير الكبير (٦/١٢ ـ ٧).
(٣) البحر المحيط (٣/ ٤٩٣).
(٤) سيأتي ذكر الرواية بتمامها في موضعه ص(٢٧٨).
(٥) انظر: ص(٢٧٩) وما بعدها.

الدالّ على الإباء والإعراض الذي هو التشريع الوضعي أو الحكم به على الاستمرار؟

فجوابه، أن يقال:

لم يزل العلماء يستدلون بالآيات على مسائل أشبهت من نزلت فيه أصلًا، من وجه، وإن لم تشبهه من كل وجه. ولم يزل العلماء يحتجون بالآيات التي نزلت في أهل الكتاب أو المشركين على المسلمين، بناءً على عموم الآيات وعدم اختصاصها.

ومن أمثلة ذلك: أنّ الحافظ ابن عبد البر رَحِمَهُ اللَّهُ، حين عقد فصلًا في جامعه في فساد التقليد ـ استدلّ بقوله تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١]، وبقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَطَعۡنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠﴾ [الأحزاب: ٦٧] ونحوها من الآيات التي هي في أهل الكتاب والمشركين في الأصل، ثم قال: «وقد احتج العلماء بهذه الآيات في إبطال التقليد، ولم يمنعهم كفر أولئك من الاحتجاج بها؛ لأن التشبيه لم يقع من جهة كفر أحدهما وإيمان الآخر، وإنما وقع التشبيه بين التقليدين بغير حجة للمقلد، كما لو قلد رجلًا فكفر، وقلد آخر فأذنب، وقلد آخر في مسألة دنياه فأخطأ وجهها، كان كل واحد ملومًا على التقليد بغير حجّة؛ لأن كل ذلك تقليد يشبه بعضه بعضًا وإن اختلفت الآثام فيه». اهـ[1].

وبيّن الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ أنَّ هذه هي عادة السلف في الأخذ بعموم الأدلة، فقال: «فلقائل أن يقول: إن السلف الصالح مع معرفتهم بمقاصد الشريعة، وكونهم عربًا قد أخذوا بعموم اللفظ وإن كان سياق الاستعمال يدل على خلاف ذلك، وهو دليل على أن المعتبر عندهم في اللفظ عمومه بحسب اللفظ الإفرادي، وإن عارضه السياق»، ثم ذكر أمثلة على ذلك، ومنها الآية التي معنا، فقال: «ومثله قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ مع أنها نزلت في اليهود، والسياق يدل على ذلك، ثم إن العلماء عموا بها غير الكفار، وقالوا: كفر دون كفر». اهـ[2].

---

(١) جامع بيان العلم وفضله ص(٤٣٧ ـ ٤٣٨).

(٢) الموافقات (٣/ ٢٨١ ـ ٢٨٦).

ثانيًا: وأما الجواب المفصل، فهو كما يلي:

(أ) فيما ورد من تقييد الكفر بالجحود:

١ ـ جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما؛ أنه قال: «من جحد ما أنزل الله فقد كفر، ومن أقرَّ به ولم يحكم به فهو ظالم فاسق»[١].

٢ ـ وذُكر عن عكرمة[٢] رحمه الله أنه قال مثله[٣].

---

(١) رواه ابن أبي حاتم في التفسير (٦٤٢٦)، وابن جرير في تفسيره (٦/ ٢٥٧)، وسند ابن أبي حاتم: حدثنا أبي، ثنا أبو صالح عبد الله بن صالح، حدثني معاوية بن صالح، عن علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس، وذكره. وسند ابن جرير: حدثني المثنى قال: ثنا عبد الله بن صالح به مثله.

ـ وعبد الله بن صالح هو: الجهني، أبو صالح المصري كاتب الليث، تُكلِّم فيه فضعفه بعضهم، وبعضهم حسّن حديثه. وقال ابن حجر في التقريب: (صدوق كثير الغلط ثبْت في كتابه وكانت فيه غفلة).اهـ. رقم (٣٣٨٨)، وانظر: التهذيب (٥/ ٢٥٦).

ـ معاوية بن صالح هو: الحضرمي، قاضي الأندلس، وثقه أحمد وابن معين وابن مهدي وغيرهم. وقال عنه ابن حجر: (صدوق له أوهام).اهـ. التقريب، رقم (٦٧٦٣)، وانظر: التهذيب (١٠/ ٢٠٩).

ـ علي بن أبي طلحة، هو: مولىٰ بني العباس، تُكلِّم فيه، وقال النسائي: ليس به بأس، وقال أبو داود: هو إن شاء الله مستقيم الحديث. قال عنه ابن حجر: (أرسل عن ابن عباس ولم يره، صدوق قد يخطئ).اهـ. التقريب، رقم (٤٧٥٤)، وانظر: التهذيب (٧/ ٣٣٩).

وهٰذا الأثر عن ابن عباس من صحيفة علي بن أبي طلحة المشهورة، وقد تلقاها أهل العلم بالقبول، قال ابن حجر، وهو يذكر طرق التفسير عن ابن عباس: (... ومن طريق معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس. وعلي صدوق، ولم يلقَ ابن عباس، لكنه إنما حمل عن ثقات الصحابة. فلذلك كان البخاري، وابن أبي حاتم وغيرهما يعتمدون علىٰ هذه النسخة).اهـ. العجاب في بيان الأسباب (٢/ ٢٠٦).

وقد ذكر بعض العلماء أن علي بن أبي طلحة روى هذه الصحيفة عن مجاهد، عن ابن عباس رضي الله عنهما، ولذلك تلقوها بالقبول. وممن نصَّ علىٰ ذلك أبو حاتم الرازي في الجرح والتعديل (٦/ ١٨٨)، والذهبي في الميزان (٣/ ١٣٤)، وابن حجر في التهذيب (٧/ ٣٣٩)، والسيوطي في الإتقان (٢/ ٢٤١).

(٢) عكرمة المدني البربري، الحافظ المفسر، كان مولىٰ لابن عباس وحدث عنه وعن غيره من الصحابة، وقيل عنه: إنه لم يكن في موالي ابن عباس أغزر منه. سير أعلام النبلاء (٥/ ١٢ ـ ٣٦).

(٣) ذكره البغوي في تفسيره (٢/ ٤١)، وابن القيم في مدارج السالكين (١/ ٣٣٦).

٣ ـ وقال ابن جرير ﷺ: «وأولىٰ الأقوال عندي بالصواب قول من قال: نزلت هذه الآيات في كفار أهل الكتاب؛ لأنّ ما قبلها وما بعدها من الآيات، ففيهم نزلت وهم المعنيُّون بها، وهذه الآيات سياق الخبر عنهم، فكونها خبرًا عنهم أوْلىٰ.

فإن قال قائل: فإنّ الله تعالىٰ ذكره قد عمّ بالخبر بذلك عن جميع من لم يحكم بما أنزل الله، فكيف جعلته خاصًا؟

قيل: إنّ الله تعالىٰ عمَّ بالخبر بذلك عن قوم كانوا بحكم الله الذي حكم به في كتابه جاحدين، فأخبر عنهم أنهم بتركهم الحكم علىٰ سبيل ما تركوه كافرون، وكذلك القول في كل من لم يحكم بما أنزل الله جاحدًا به، هو بالله كافر؛ كما قال ابن عباس، لأنه بجحوده حُكْم الله بعد علمه أنه أنزله في كتابه نظير جحوده نبوة نبيه بعد علمه أنه نبي». اهـ[1].

فهٰذا الوارد عن هٰؤلاء الأئمة مخرَّج علىٰ أحد توجيهين:

التوجيه الأول: أن يكون مرادهم الحكم في القضية المعينة بغير ما أنزل الله، لا علىٰ وجه الاستمرار الذي يعني الاستقلال عن الشريعة. وليس مرادهم التشريع الوضعي، ولا الحكم به علىٰ وجه الاستمرار.

وكأنّ الحافظ ابن كثير يشير إلىٰ هٰذا عندما ذكر اختيار ابن جرير في الآية، حيث قال: «واختار أنّ الآية المراد بها أهل الكتاب، أو من جحد حكم الله المنزل في الكتاب». اهـ[2]. ويُفهم من عبارته هذه أنّ الحكم بغير ما أنزل الله يكون كفرًا أكبر في حالتين:

الحالة الأولىٰ: إذا كان مثل فعل اليهود من التشريع الوضعي أو الحكم به علىٰ الاستمرار ولو في موضوع واحد، وسواء وقع من اليهود أو من غيرهم.

والحالة الثانية: إذا كان جحدًا لحكم من أحكام الله.

وهٰذا التوجيه هو الذي جزم به الشيخ محمد بن إبراهيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وأنه معنى ما رُوي عن ابن عباس وما اختاره ابن جرير، حيث قال وهو يتكلم عن أنواع الكفر الأكبر فيما يتعلق بالحكم بغير ما أنزل الله: «أحدها: أن يجحد الحاكم

(١) تفسير ابن جرير (٦/٢٥٧).
(٢) تفسير ابن كثير (٢/٩٧).

بغير ما أنزل الله أحقية حكم الله ورسوله، وهو معنى ما رُوي عن ابن عباس واختاره ابن جرير؛ أن ذلك هو جحود ما أنزل الله من الحكم الشرعي. وهٰذا ما لا نزاع فيه بين أهل العلم، فإنّ الأصول المتقررة المتفق عليها بينهم أنّ من جحد أصلًا من أصول الدين أو فرعًا مجمعًا عليه أو أنكر حرفًا مما جاء به الرسول ﷺ قطعيًّا، فإنه كافر الكفر الناقل عن الملة». اهـ[١]. والشيخ هنا يتكلم عن الحكم بغير ما أنزل الله في الواقعة المعينة، وأما التشريع الوضعي والحكم به علىٰ الاستمرار فقد أفرده بنوع مستقل هو النوع الخامس.

وبهٰذا التوجيه يحصل الجمع بين ما جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما، فيما يتعلق بتفسير الآية بالكفر الأكبر، فإنه قد ورد عنه في تفسير الآية بالكفر الأكبر روايتان: **الأولىٰ**: هذه: «من جحد ما أنزل الله كفر، ومن أقرَّ به ولم يحكم به فهو ظالم فاسق».

والثانية: أنه قال: «﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ إلىٰ قوله: ﴿ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ هٰؤلاء الآيات الثلاث نزلت في يهود خاصة، في قريظة والنضير»[٢].

ففي الرواية الأولىٰ فرَّق بين الأوصاف الثلاث في الآيات بحسب حال الحاكمين، وفي الرواية الثانية جعل الأوصاف الثلاث منزَّلة علىٰ موصوفٍ واحد.

فيكون المراد بالكفر الأكبر اليهود ومَنْ فعل مثل ما فعلوا، وكذلك من جحد حكم الله المنزل في الكتاب، كما قال ابن كثير رحمه الله فيما تقدم، والله أعلم.

التوجيه الثاني: أو يقال: إن الجحود لا ينحصر معناه في التكذيب المنافي لقول القلب، بل ويكون بمعنى الامتناع وترك الالتزام المنافي لعمل القلب، فإنّ الجحد خلاف الإقرار كما حكاه أئمة اللغة، فقال الأزهري عن الليث: «الجحود: ضد الإقرار كالإنكار والمعرفة»[٣]. وقال ابن فارس: «الجيم والحاء والدال، أصل يدل علىٰ قلة الخير... ومن هٰذا الباب الجحود وهو ضد

---

(١) تحكيم القوانين ص(٦).

(٢) رواه أبو داود في سننه، كتاب القضاء، رقم (٣٥٥٩)؛ عون المعبود (٩)(٤٩١).

(٣) تهذيب اللغة (٤/ ١٢٤).

الإقرار، ولا يكون إلا مع علم الجاحد به أنه صحيح. قال الله تعالىٰ: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾». اهـ[(١)].

وقد قرَّر شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ الإقرار في الشرع علىٰ وجهين: أحدهما الإخبار، والثاني إنشاء الالتزام. فقال: «ولفظ الإقرار يتضمن الالتزام، ثم إنه يكون علىٰ وجهين:

أحدهما: الإخبار، وهو من هٰذا الوجه كلفظ التصديق والشهادة ونحوهما، وهٰذا معنى الإقرار الذي يذكره الفقهاء في كتاب الإقرار.

والثاني: إنشاء الالتزام؛ كما في قوله تعالىٰ: ﴿ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوٓاْ أَقْرَرْنَا قَالَ فَٱشْهَدُواْ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿٨١﴾﴾ [آل عمران: ٨١]، وليس هو هنا بمعنى الخبر المجرد، فإنه سبحانه قال: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي﴾.

فهٰذا الالتزام للإيمان والنصر للرسول». اهـ[(٢)].

فإذا كان الجحد ضد الإقرار، فإنه يتناول الأمرين، فيكون بمعنى التكذيب والإنكار الذي هو ضد الإخبار، ويكون بمعنى الامتناع عن الالتزام الذي هو ضد إنشاء الالتزام.

ولذلك لما تكلم شيخ الإسلام عن حكم تارك الصلاة، وأنه كافر علىٰ الصحيح علىٰ كل حال؛ بيَّن أن المراد من قول بعض الفقهاء: «إن جحد وجوبها كفر، وإن لم يجحد وجوبها لم يكفر». فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومورد النزاع هو فيمن أقرَّ بوجوبها والتزم فعلها ولم يفعلها.

أما من لم يقر بوجوبها فهو كافر باتفاقهم، وليس الأمر كما يفهم من إطلاق بعض الفقهاء، من أصحاب أحمد وغيرهم: أنه إن جحد وجوبها كفر، وإن لم يجحد وجوبها لم يكفر، فهو مورد النزاع. . .

ومَنْ أطلق مِنَ الفقهاء أنه لا يكفر إلا من جحد وجوبها، فيكون الجحد عنده متناولًا للتكذيب بالإيجاب، ومتناولًا للامتناع عن الإقرار والالتزام؛ كما

---

(١) معجم مقاييس اللغة (١/ ٤٢٥ ـ ٤٢٦)، وانظر: لسان العرب (٣/ ١٠٦).

(٢) مجموع الفتاوى (٧/ ٥٣٠ ـ ٥٣١).

قال تعالىٰ: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام: ٣٣]، وقال تعالىٰ: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ۚ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ ۝١٤﴾ [النمل: ١٤]، وإلا فمتى لم يقرّ ويلتزم فعلها قتل وكفر بالاتفاق»[١].

وعلىٰ هذا، فيكون المراد بجحود اليهود هنا هو امتناعهم عن العمل بما في التوراة من حكم الزاني المحصن والقصاص والدية مع علمهم به واعتقادهم صحته، ويكون فعلهم الذي فعلوه مقتضيًا اقتضاء بيِّنًا للجحود؛ كما قال القاسمي رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسير الآية: «أي: ومن لم يحكم بما أنزل الله مستهينًا به منكرًا له، كما يقتضيه ما فعلوه اقتضاءً بيِّنًا، فأولئك هم الكافرون لاستهانتهم به»[٢]. وهكذا كل من لم يكن أساسُ حكمه الحكمَ بالشريعة، فقد شابههم فيما فعلوه، والله أعلم.

(ب) فيما ورد من تفسير الآيات بالكفر الأصغر:

وهٰذا مرويّ عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وعدد من تلامذته.

١ ـ فأما المرويّ عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، فقد تعدَّدت ألفاظه وطرفه لكنَّ المعنى واحد:

أ ـ أصحها ما رواه عبد الله بن طاوس عن أبيه، قال: «سئل ابن عباس عن قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾، قال: هي كفر. قال ابن طاوس: وليس كمن كفر بالله وملائكته وكتبه ورسله»[٣].

ب ـ وفي لفظ، قال ابن عباس: «هي به كفر، وليس كمن كفر بالله وملائكته وكتبه ورسله»[٤].

---

(١) المرجع السابق (٢٠/ ٩٧، ٩٨)..

(٢) محاسن التأويل (٣/ ١٢٩ ـ ١٣٠).

(٣) رواه المروزي في تعظيم قدر الصلاة (٢) رقم (٥٧٠)، وابن جرير في تفسيره (٦/ ٢٥٦)، والخلال في السنّة (٢) رقم (١٤٢٠)، وقال محققه: إسناده صحيح، وابن بطة في الإبانة (٢) رقم (١٠٠٩).

(٤) رواه المروزي (٢) رقم (٥٧١)، وابن جرير (٦/ ٢٥٦)، والخلال (٤) رقم (١٤١٤)، وقال محققه: إسناده صحيح. وابن بطة (٢) رقم (١٠٠٥). وانظر: تحقيق د. سعد آل حميد علىٰ سنن سعيد بن منصور (٤/ ١٤٨٣ ـ ١٤٨٤) في هذين اللفظين.

ج ـ وفي لفظ: «قال رجل لابن عباس في هذه الآيات: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾، فمن فعل هذا فقد كفر؟

قال ابن عباس: إذا فعل ذلك فهو به كفر، وليس كمن كفر بالله واليوم الآخر وبكذا وكذا»[(١)].

د ـ وعن هشام بن حُجير، عن طاوس، عن ابن عباس في قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾، قال: «ليس بالكفر الذي تذهبون إليه. قال سفيان: أي: ليس كفرًا ينقل عن الملة. ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾»[(٢)].

٢ ـ وعن طاوس[(٣)] رَحِمَهُ ٱللَّهُ ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾، قال: «ليس بكفر ينقل عن الملة»[(٤)].

٣ ـ وقال عطاء[(٥)] رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «كفر دون كفر، وظلم دون ظلم، وفسق دون فسق»[(٦)].

٤ ـ وروى ابن جرير بسنده عن عمران بن حدير، قال: «أتى أبا مجلز[(٧)]،

---

(١) رواه ابن جرير في تفسيره (٦/٢٥٦).

(٢) رواه محمد بن نصر المروزي في تعظيم قدر الصلاة (٢/رقم ٥٦٩) وفيه «يذهبون» بدل «تذهبون»، والخلال (٤) رقم (١٤١٩)، وابن بطة (٢) رقم (١٠١٠). وسعيد بن منصور في سننه (٤) رقم (٧٤٩) بدون زيادة قول سفيان.
وفيه: هشام بن حُجير، وقد تكلّم فيه، فضعفه بعضهم، ووثقه آخرون، ووصفه بعضهم بأنه صدوق. وقال الحافظ ابن حجر: (صدوق له أوهام) التقريب (٧٢٨٨). وانظر: الجرح والتعديل (٩/٥٣ ـ ٥٤)، والتهذيب (١١/٣٣).

(٣) طاوس بن كيسان الفقيه القدوة عالم اليمن، لازم ابن عباس مدةً وهو معدود في كبراء أصحابه. وروى عن عدد من الصحابة. سير أعلام النبلاء (٥/٣٨ ـ ٤٩).

(٤) رواه ابن جرير (٦/٢٥٦)، والمروزي (٢) رقم (٥٧٤)، والخلال (٤) رقم (١٤١٨)، وابن بطة (٢) رقم (١٠٠٦).

(٥) عطاء بن أبي رباح، الإمام شيخ الإسلام مفتي الحرم. وُلد في أثناء خلافة عثمان، وحدّث عن ابن عباس وعدد من الصحابة. سير أعلام النبلاء (٥/٧٨ ـ ٨٨).

(٦) رواه ابن جرير (٦/٢٥٦)، والمروزي (٢) رقم (٥٧٥)، والخلال (٤) رقم (١٤١٧، ١٤٢٢)، وقال محققه: إسناده صحيح، وابن بطة (٢) رقم (١٠٠٧، ١٠١١).

(٧) أبو مجلز: لاحق بن حميد بن سعيد السدوسي. مشهور بكنيته، وهو ممن أخذ عن ابن عباس رضي الله عنه. قال عنه الحافظ: «ثقة من كبار الثالثة». التقريب: (رقم ٧٤٩٠).

ناس من بني عمرو بن سدوس، فقالوا: يا أبا مجلز! أرأيت قول الله تعالىٰ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ أحقٌّ هو؟ قال: نعم. قالوا: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ أحق هو؟ قال: نعم. قالوا: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ أحق هو؟ قال: نعم. فقالوا: يا أبا مجلز، فيحكم هٰؤلاء بما أنزل الله؟ قال: هو دينهم الذين يدينون به، وبه يقولون، وإليه يدعون. فإن هم تركوا شيئًا منه عرفوا أنهم قد أصابوا ذنبًا. فقالوا: لا والله ولكنك تعرف. قال: أنتم أولىٰ بهٰذا مني، لا أرى وإنكم ترون هٰذا ولا تحرجون، ولكنها أنزلت في اليهود والنصارى وأهل الشرك. أو نحوًا من هذا»[١].

وفي رواية أخرى قال: «قعد إلىٰ أبي مجلز نفر من الإباضية[٢]، قال: فقالوا له: يقول الله تعالىٰ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾، ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾، ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾. قال أبو مجلز: إنهم يعملون ما يعملون ـ يعني: الأمراء ـ ويعلمون أنه ذنب. قال: وإنما أنزلت هذه الآية في اليهود والنصارى. قالوا: أما والله إنك تعلم مثل ما نعلم، ولكنك تخشاهم. قال: أنتم أحق بذلك منا، أما نحن فلا نعرف ما تعرفون، ولكنكم تعرفونه ولكن يمنعكم أن تمضوا أمركم من خشيتهم»[٣].

وتوجيه هٰذا كما يلي:

١ ـ أنّ سياق أكثر الروايات عن ابن عباس رضي الله عنهما تبيّن أنّ قوله هٰذا كان قد وقع جوابًا عن سؤال اشتبه فيه علىٰ السائل أمْر الآية، حيث صُدِّرت الروايات بلفظ «سئل»، «قيل»، «قال رجل»، والسائل مبهم. وبالنظر إلىٰ عصر ابن عباس رضي الله عنهما، وإلىٰ كونه قد كان مرجع الناس في زمنه وخاصة فيما يتعلق بالقرآن

---

(١) رواه ابن جرير (٦/ ٢٥٢ ـ ٢٥٣)، وصححه أحمد شاكر انظر تفسير الطبري «المحقق» (١٠) رقم (١٢٠٢٥)، وعمدة التفسير (٤/ ١٥٦ حاشية).

(٢) الإباضية من فرق الخوارج ينتسبون إلىٰ عبد الله بن أباض، وقد أكّد ابن أباض ارتباطهم بالخوارج في رسالته التي بعث بها إلىٰ عبد الملك بن مروان كما ستأتي ص(٢٨٣ ـ ٢٨٥). انظر في تفصيل مذهبهم كتاب: «دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين» د. الجلي، ص(٧٤ ـ ١٠٨).

(٣) رواه ابن جرير (٦/ ٢٥٣)، وهو في طبعة شاكر برقم (١٢٠٢٦)، وصححه أحمد شاكر؛ كما تقدّم في الأثر الذي قبله.

وتفسيره، ولذلك لُقِّب بترجمان القرآن وحبر الأمة، يترجح أن السائل كان من الخوارج، أو أن السؤال كان بسبب فتنة الخوارج.

فإنَّ أمر الخوارج كان قد ظهر أثناء الفتنة بين عليّ ومعاوية ﵄، وكان ابن عباس شاهدًا مع علي، فلما كان من أمرهم ما كان وأظهروا مفارقة عليّ وجماعة المسلمين، وأطلقوا الحكم بتكفير عثمان وعلي ومعاوية ومَنْ كان معهما، وكان مما نقموه علىٰ عثمان وعليّ أنهما حكما بغير ما أنزل الله علىٰ زعمهم، فكان لابن عباس ﵄ شأن معهم حيث ناظرهم في هٰذا في زمن علي، فأتاهم وقال لهم: «أخبروني ما تنقمون علىٰ ابن عم رسول الله ﷺ وختنه وأول من آمن به؟ وأصحاب رسول الله ﷺ معه. قالوا: ننقم عليه ثلاثًا. قلت: ما هنّ؟ قالوا: أولهن: أنه حكَّم الرجال في دين الله، وقد قال الله: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧]. . . قال: قلت: أما قولكم: إنه حكّم الرجال في دين الله، فإنه يقول: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ إلىٰ قوله: ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة: ٩٥]، وقال في المرأة وزوجها: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ﴾ [النساء: ٣٥]، أنشدكم بالله أحكم الرجال في حقن دمائهم وأنفسهم وصلاح ذات بينهم أحق، أم في أرنب ثمنها ربع درهم؟ قالوا: اللَّهُمَّ في حقن دمائهم، وصلاح ذات بينهم. قال: خرجت من هذه؟ قالوا: اللهم نعم. . .» الحديث(١).

ثم لما كان في زمن بني أمية، وصار ابن عباس بمكة لم ينقطع اهتمامه ﵁ بأمرهم وردّ شبهاتهم، بل كان رؤوس الخوارج يأتونه ويناظرونه في أشياء من القرآن، وكانوا يبعثون إليه ويسألونه وهو يجيبهم عن كل ذلك.

ـ ومن ذلك مناظرة نافع بن الأزرق(٢) له في مسائل مشهورة يسأله في أشياء من القرآن. روى البخاري عن المنهال بن سعيد قال: «قال رجل

---

(١) رواه أحمد في المسند (١/ ٣٤٢)، والطبراني في المعجم الكبير (١٠) رقم (١٠٥٩٨) واللفظ له، قال في مجمع الزوائد: (رواه الطبراني وأحمد ورجالهما رجال الصحيح) (٦/ ٢٤١)، وصححه أحمد شاكر في المسند برقم (٣١٨٧).

(٢) نافع بن الأزرق الحروري الحنفي البكري الوائلي، رأس الأزارقة وإليه نسبتهم. قُتل سنة (٦٥هـ). الأعلام (٧/ ٣٥١)، دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين، د. الجلي، ص(٦٦) وما بعدها.

لابن عباس: إني أجد في القرآن أشياء تختلف عليَّ...» وسأله عن آيات من القرآن[١].

واستظهر ابن حجر أن يكون هٰذا المبهم هو نافع بن الأزرق، حيث قال: «قوله: «قال رجل لابن عباس» كأن هٰذا الرجل هو نافع بن الأزرق، الذي صار بعد ذلك رأس الأزارقة من الخوارج، وكان يجالس ابن عباس بمكة ويسأله ويعارضه. ومن جملة ما وقع سؤاله عنه صريحًا:

ـ ما أخرجه الحاكم في المستدرك، من طريق داود بن أبي هند، عن عكرمة، قال: سأل نافع بن الأزرق ابنَ عباس عن قوله تعالىٰ: ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ۝٣٥﴾، ﴿فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا﴾، وقوله: ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ ۝٢٧﴾، و﴿هَاؤُمُ اقْرَءُوا كِتَابِيَهْ﴾. الحديث بهذه القصة حسب، وهي إحدى القصص المسؤول عنها في حديث الباب.

ـ وروى الطبراني[٢] من حديث الضحاك بن مزاحم، قال: قدم نافع بن الأزرق ونجدة بن عويمر في نفر من رؤوس الخوارج بمكة، فإذا هم بابن عباس قاعدًا قريبًا من زمزم والناس قيامًا يسألونه، فقال له نافع بن الأزرق: أتيتك لأسألك، فسأله عن أشياء كثيرة من التفسير، ساقها في ورقتين.

ـ وأخرج الطبري من هٰذا الوجه بعض القصة... فالظاهر أنه المبهم فيه». اهـ[٣].

ـ وكذلك روى مسلم رَحِمَهُ اللَّهُ أن نجدة الحروري[٤]، كتب إلىٰ ابن عباس يسأله عن خمس خلال، فكتب عبد الله بن عباس إليه بجوابها، وقال: «لولا أن أكتم علمًا ما كتبت إليه»، وفي رواية أنه قال لكاتبه: «اكتب إليه، فلولا أن يقع في أحموقة ما كتبت إليه»، وفي رواية: «والله لولا أن أرده عن نتنٍ يقع فيه ما

---

(١) فتح الباري (٨/ ٥٥٥ ـ ٥٥٦).

(٢) المعجم الكبير (١٠) رقم (١٠٥٩٧).

(٣) فتح الباري (٨/ ٥٥٧ ـ ٥٥٨)، وانظر: (٦/ ٦٨٦).

(٤) نجدة بن عامر، ويقال: عويمر، الحروري الحنفي البكري الوائلي، رأس النجدات وإليه نسبتهم. كان أول أمره مع نافع بن الأزرق ثم فارقه لأمور أنكرها عليه، ثم خرج مستقلًا بأتباعه، وقُتل سنة (٦٩هـ)، وقيل: (٧٢هـ). الأعلام (٨/ ١٠)، دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين، ص(٧٠) وما بعدها.

كتبت إليه ولا نُعمة عين»[١]. وعند أبي داود أن ذلك كان زمن فتنة ابن الزبير[٢]

وكل هٰذا يقوّي الاحتمال في أن يكون السائل عن قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ من الخوارج. ويؤيده قوله في الرواية الأخرى: «ليس بالكفر الذي تذهبون إليه»، وتوضيحها:

٢ ـ أنّ قول ابن عباس في إحدى الروايات: «ليس بالكفر الذي تذهبون إليه» يشير إلىٰ حقيقة المراد الذي قصده ابن عباس رضي الله عنهما، وأنه قصد بكلامه الرد علىٰ فئة كانت ترى رأيًا مخالفًا في قضية الحكم بغير ما أنزل الله وتغلو فيه، وخاطبهم بقوله هذا. ولم يكن في زمنه إلا الخوارج الذين جعلوا قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ أصلًا بنوا عليه مذهبهم في التكفير بكل ذنب كبير.

وقوله: «هي به كفر» يقصد به الأمراء في زمن بني أمية؛ أي: الأمراء بجورهم وظلمهم يكونون قد وقعوا في الكفر الأصغر.

فردَّ هنا علىٰ شبهة الخوارج فيما يتعلق بأمراء بني أمية وبيَّن الصواب في شأنهم، وردّ علىٰ الخوارج زعمَهم أن الصحابة حكموا بغير ما أنزل الله كما في مناظرته لهم في زمن علي رضي الله عنه، وقد تقدَّم أن ما صدر عن عثمان وعلي ومعاوية رضي الله عنهم لا يعتبر حكمًا بغير ما أنزل الله أصلًا، حتى يُنزَّل عليهم حكم الآية.

٣ ـ ومما يؤيد هٰذا التوجيه قصة أبي مجلز مع الأباضية، وهي طائفة من الخوارج، أرادت إلزام أبي مجلز الحجّة في تكفير الأمراء وتنزيل الحكم في الآية علىٰ ما يفعله الأمراء من الجور والحكم بالهوى.

وهناك رسالة لأميرهم عبد الله بن أباض[٣]، تبيّن الشيء الذي كان الخوارج يجادلون فيه ويريدون تنزيل حكم الآية عليه، حيث بعثها إلىٰ الخليفة

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الجهاد، حديث (١٨١٢).

(٢) سنن أبي داود، كتاب الخراج، حديث (٢٩٦٦) ضمن عون المعبود (٨)٢٠٣).

(٣) عبد الله بن أباض التميمي، رأس الأباضية وإليه نسبتهم، كان في أول أمره مع نافع بن الأزرق ثم فارقه لأمور أنكرها عليه واستقلّ بأتباعه. وكان معاصرًا لمعاوية وعاش إلىٰ أواخر أيام عبد الملك بن مروان. مات سنة (٨٦هـ). الأعلام (٤/ ٦١ ـ ٦٢)، دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين، ص(٧٤) وما بعدها.

الأموي عبد الملك بن مروان، ومما جاء فيها: «ومن عمل عثمان أنه حكم بغير ما أنزل الله، وخالف سبيل رسول الله ﷺ وسبيل صاحبيه. وقال الله ﷻ: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ۝١١٥﴾ [النساء: ١١٥]، وقال: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾، والكافرون والفاسقون... فهٰذا وأمثاله من خبر عثمان، هو الذي فارقه عليه المسلمون والمؤمنون وفارقناه عليه، وطعنوا عليه فيه وطعنا نحن اليوم فيه... واعلم أنّ علامة كفر هذه الأمة إذا تركوا الحكم بما أنزل الله وحكموا بغير ما أنزل»، ثم قال عن أسلافه الخوارج وأنه علىٰ مذهبهم: «هم أصحاب عثمان الذين أنكروا عليه ما أحدث من بدعته وفارقوه حين ترك حكم الله، وهم أصحاب طلحة والزبير حين نكثا، وأصحاب معاوية حين بغى، وأصحاب علي حين بدّل حكم الله وحكّم عبد الله بن قيس وعمرو بن العاص، فهم فارقوا هٰؤلاء كلهم... هٰذا خبر الخوارج، شهد الله والملائكة أنا لمن عاداهم أعداؤنا ولمن والاهم أولياؤنا بألسنتنا وقلوبنا»، ثم قال عن حكام بني أمية: «وأما أئمة الضلالة فهم الذين يحكمون بغير ما أنزل الله، ويقسمون بغير قسمة الله، ويتبعون أهواءهم بغير سُنَّة الله»[(١)].

فهذه الرسالة تبين أن كلامهم كان يدور حول حوادث ظلم وجور وقعت من حكام بني أمية. أما فيما يتعلق بالصحابة فكلامهم فيهم باطل أصلًا، وإنما هو فَهْمٌ فهموه وزعم زعموه.

٤ ـ وعلىٰ هٰذا فالمراد بقول ابن عباس رضي الله عنه وتلامذته هو المخالفة في الوقائع المعينة أحيانًا، وأما التشريع الوضعي والحكم به علىٰ الاستمرار فلا ينطبق عليه ذلك الحكم، وهٰذا هو الذي يقرره الشيخ محمد بن إبراهيم حيث قال رحمه الله: «الذي قيل فيه كفر دون كفر، إذا حاكم إلىٰ غير الله مع اعتقاده أنه عاصٍ وأنَّ حكم الله هو الحق، فهٰذا الذي يصدر منه المرة ونحوها. وأما الذي جعل قوانين بترتيب وتخضيع فهو كفر وإن قالوا: أخطأنا وحكم الشرع أعدل»[(٢)].

---

(١) إزالة الوعثاء عن أتباع أبي الشعثاء، سالم بن حمود السمائلي، ص(٩٢، ٩٤، ٩٧، ٩٩) نشر سلطنة عمان. عن الحكم بغير ما أنزل الله، د. المحمود ص(٢٢٢) وما بعدها.

(٢) فتاوى ابن إبراهيم (١٢/ ٢٨٠).

ويقول الشيخ أحمد شاكر رَحِمَهُ اللهُ: «وهذه الآثار عن ابن عباس وغيره مما يلعب به المضللون في عصرنا هذا، من المنتسبين للعلم ومن غيرهم من الجرّاء علىٰ الدين، يجعلونها عذرًا أو إباحة للقوانين الوثنية الموضوعة التي ضربت علىٰ بلاد الإسلام.

وهناك أثر عن أبي مجلز في جدال الأباضية الخوارج إياه، فيما كان يصنع بعض الأمراء من الجور، فيحكمون في بعض قضائهم بما يخالف الشريعة، عمدًا إلىٰ الهوى أو جهلًا بالحكم. والخوارج مذهبهم أن مرتكب الكبيرة كافر، فهم يجادلون يريدون من أبي مجلز أن يوافقهم علىٰ ما يرون من كفر هٰؤلاء الأمراء ليكون ذلك عذرًا فيما يرون من الخروج بالسيف... إنّ كلام ابن عباس وأبي مجلز وغيره حق لا مراء فيه، وهو لا ينطبق علىٰ واقعنا... وهما لم يَرِدا أبدًا فيمن ردّ الأمر إلىٰ شريعة غير شريعة الله عند التنازع»[1].

المسألة الثالثة: وجه القول بكون التشريع الوضعي كفرًا بمجرده:

تقدّم أنّ الأصل في هٰذا الباب هو قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، ولفظ «الحكم» في الآية عام يشمل ـ في الأصل ـ الحكم بغير ما أنزل الله علىٰ الاستمرار، وهو ما كان يفعله اليهود في عهد النبي ﷺ من العمل بما أحدثه أحبارهم وأسلافهم من تغيير حكم التوراة في الزاني المحصن، وعدم التسوية بين الطائفتين من اليهود في القصاص والدية. ويشمل ـ أيضًا ـ التشريع الوضعي ذاته، وهو الذي اصطلح عليه اليهود وتواضعوا عليه قبل ذلك بأزمان، كما هو ظاهر الروايات. فمجيء الآية بلفظ «الحكم» من باب التنبيه بالأدنى علىٰ الأعلىٰ، فإنه إذا كان الحكم بغير الشريعة علىٰ الاستمرار كفرًا، فمِن باب أوْلىٰ أن يكون التشريع الوضعي ـ والله أعلم ـ كفرًا أيضًا.

مع ما تقدم من أن لفظ «الحكم» يشمل المعنيين.

وعُلِم مما سبق أن الظلم والجور في القضايا المعينة لا يدخل في حكم الآية الأصلي، بل هو من جملة المعاصي التي لا يكفر صاحبها بمجرد ارتكابها إلا بشرط الجحود أو الاستحلال، كما قال أهل السنّة: «لا نكفّر أحدًا بكل ذنب ما لم يستحلّه».

لكنّ تعميم هٰذا الشرط ليشمل حتى التشريع الوضعي مخالف لقواعد أهل السنّة، ومحاولة تنزيل ذلك علىٰ التشريع الوضعي مما يعلم بطلانه وتناقضه، وفي هٰذا تقول اللجنة الدائمة للإفتاء في بيانها الذي أصدرته بشأن كتاب «الحكم بغير ما أنزل الله وأصول التكفير»، وهي تبين ما قع فيه الكاتب من خطأ:

«دعواه إجماع أهل السنّة علىٰ عدم كفر من حكم بغير ما أنزل الله في التشريع العام، إلّا بالاستحلال القلبي كسائر المعاصي التي دون الكفر، وهٰذا محض افتراء علىٰ أهل السنّة، منشؤه الجهل أو سوء القصد، نسأل الله السلامة والعافية». اهـ[1].

---

(١) صدرت في ٢٤/ ١٠/ ١٤٢١هـ من اللجنة المكوّنة من العلماء: الغديان، الفوزان، بكر أبو زيد، عبد العزيز آل الشيخ.

ويقول الشيخ محمد رشيد رضا رحمه الله، معترفًا بذلك: «ذهب بعضهم إلى أن الكفر مشروط بشرط معروف من القواعد العامة، وهو أنّ من لم يحكم بما أنزل الله منكرًا له أو راغبًا عنه، لاعتقاده بأنه ظلم مع علمه بأنه حكم الله، أو نحو ذلك مما لا يجامع الإيمان.

ولعمري إنّ الشبهة في الأمراء الواضعين للقوانين أشد، والجواب عنهم أعسر، وهٰذا التأويل في حقهم لا يظهر. وأن العقل ليعسر عليه أن يتصوّر أنّ مؤمنًا مذعنًا لدين الله يعتقد أن كتابه يفرض عليه حكمًا ثم هو يغيره باختياره، ويستبدل به حكمًا آخر بإرادته، إعراضًا عنه وتفضيلًا لغيره عليه، ويعتدّ مع ذلك بإيمانه وإسلامه»[(١)].

والحق أنّ القول بأن التشريع الوضعي من جملة الأعمال المضادة للإيمان، جارٍ علىٰ ما تقتضيه قواعد أهل السنّة والجماعة من وجوه كثيرة، منها:

الوجه الأول: أنّ القول بهٰذا مبنيّ علىٰ مسألة الفرق بين ترك المأمور وفعل المحظور.

الوجه الثاني: أنه مبنيّ علىٰ العلاقة بين الظاهر والباطن فيما يتعلق بالإيمان ونواقضه.

الوجه الثالث: أن حقيقته هو الامتناع عن الالتزام بالشريعة الإلٰهية الامتناع عن الالتزام بالشريعة بالإلهية، وأن تكون أساس الحكم والتحاكم.

فهٰذه هي الأوجه ـ علىٰ الإجمال ـ التي يتبين بها أن القول: بأن التشريع الوضعي كفرٌ بمجرده، جارٍ علىٰ مقتضى القواعد المقررة عند أهل السنّة والجماعة. وتفصيلها فيما يلي، وبالله التوفيق:

الوجه الأول: إنّ كون التشريع الوضعي كفرًا بمجرده مبني علىٰ مسألة التفريق بين ترك جنس المأمور وفعل جنس المحظور:

فإن أهل السنّة والجماعة يفرقون بين الأمرين من وجوه عديدة، ومنها الفرق بينهما فيما يتعلق بالكفر وعدمه. وقد كتب شيخ الإسلام رسالة في بيان أوجه المفارقة التي بين فعل جنس المأمور وتركه، وبين فعل جنس المنهي عنه

(١) تفسير المنار (٦/ ٤٧١).

وتركه، قال في أولها: «قاعدة في أن جنس فعل المأمور به أعظم من جنس ترك المنهي عنه، وأنّ جنس ترك المأمور به أعظم من جنس فعل المنهي عنه، وأن مثوبة بني آدم علىٰ أداء الواجبات أعظم من مثوبتهم علىٰ ترك المحرمات، وأن عقوبتهم علىٰ ترك الواجبات أعظم من عقوبتهم علىٰ فعل المحرمات. . .»، ثم بيَّن صحة هذه القاعدة بأدلتها من اثنين وعشرين وجهًا[١].

والذي يهمنا هنا هو الفرق بين الأمرين من جهة الكفر وعدمه، فإنّ أهل السنّة يقولون: إن ترك جنس المأمور به كفر، بخلاف فعل المحظور فلا يكفر فاعله إلا بجحود أو استحلال، وهو المقصود بقولهم: «لا نكفر أحدًا من أهل القبلة بكل ذنب ما لم يستحله»، فشرط الاستحلال والجحود هو فيما يتعلق بفعل المحظور أو ترك آحاد المأمور لا جنسه، ما لم تتضمن تلك الآحاد ما يضاد الإيمان.

يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ: «إنه قد تقرر من مذهب أهل السنّة والجماعة ما دلّ عليه الكتاب والسنّة: أنهم لا يكفرون أحدًا من أهل القبلة بذنب، ولا يخرجونه من الإسلام بعمل إذا كان فعلًا منهيًا عنه، مثل الزنا والسرقة وشرب الخمر، ما لم يتضمن ترك الإيمان». اهـ[٢].

وقد بيَّن الإمام سفيان بن عيينة رَحِمَهُ اللهُ مذهب أهل السنّة في التفريق بين الأمرين فيما يتعلق بالكفر وعدمه أتمَّ بيان، وبيَّن مخالفة المرجئة لأهل السنّة في ذلك، فقال وقد سئل عن الإرجاء: «يقولون: الإيمان قول، ونحن نقول: الإيمان قول وعمل. والمرجئة أوجبوا الجنّة لمن شهد أن لا إله إلا الله مصرًّا بقلبه علىٰ ترك الفرائض، وسموا ترك الفرائض ذنبًا بمنزلة ركوب المحارم. وليسوا بسواء؛ لأن ركوب المحارم من غير استحلال معصية، وترك الفرائض متعمدًا من غير جهل ولا عذر كفر. وبيان ذلك في أمر آدم صلوات الله عليه، وإبليس، وعلماء اليهود:

أما آدم، فنهاه الله عَزَّ وَجَلَّ عن أكل الشجرة وحرَّمها عليه، فأكل منها متعمدًا ليكون ملكًا، أو يكون من الخالدين، فسُمِّي عاصيًا من غير كفر.

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/ ٨٥ ـ ١٥٨).

(٢) المرجع السابق (٢٠/ ٩٠).

وأما إبليس، لعنه الله، فإنه فرض عليه سجدة واحدة فجحدها متعمدًا، فسُمِّي كافرًا.

وأما علماء اليهود، فعرفوا نعت النبي ﷺ وأنه نبي رسول، كما يعرفون أبناءهم، وأقرّوا به باللسان ولم يتبعوا شريعته، فسمّاهم الله ﷻ كفارًا.

فركوب المحارم مثل ذنب آدم رَحِمَهُ اللهُ وغيره من الأنبياء، وأما ترك الفرائض جحودًا فهو كفر مثل كفر إبليس لعنه الله، وتركهم علىٰ معرفة من غير جحود فهو كفر مثل كفر علماء اليهود، والله أعلم».اهـ[1]. فقد بيّن رَحِمَهُ اللهُ أن الذنوب علىٰ ثلاثة أقسام:

١ ـ ارتكاب المحارم من غير استحلال، فهٰذا معصية.

٢ ـ ترك آحاد الفرائض، فهٰذا كفر إن جحد كما كان من إبليس، فإنه ترك الامتثال لفريضة واحدة جحودًا فكفر.

٣ ـ ترك جنس الفرائض، فهٰذا كفر بذاته ولا يشترط له الجحود.

وأما المرجئة، فقد جعلوا ترك جنس الفرائض بمنزلة ترك آحاد الفرائض أو بمنزلة ركوب المحارم.

وأما الخوارج، فقد جعلوا ترك جنس الفرائض كترك آحادها، وجعلوا فعل المحظور كترك جنس المأمور، والكل عندهم كفر مخرج من الملّة.

وبناءً علىٰ الاختلاف في هذه المسألة وغيرها من مسائل الإيمان، خالفت كِلا الطائفتين من المرجئة والخوارج أهلَ السنّة في مسألة الحكم بغير ما أنزل الله، فذهبت الخوارج إلىٰ أن كل حالات الحكم بغير ما أنزل الله ـ من التشريع والحكم به علىٰ الاستمرار والمخالفة في القضية المعينة ـ سواء في كونها كفرًا أكبر.

وذهبت المرجئة إلىٰ ضد ذلك، وأن كل حالات الحكم بغير ما أنزل الله كفر دون كفر، ولا يكون شيء من ذلك كفرًا أكبر إلا بجحود أو استحلال.

وأما أهل السنّة، فكان مذهبهم وسطًا بين إفراط الخوارج وتفريط المرجئة، بناء علىٰ مذهبهم في هذه المسألة وغيرها من مسائل الإيمان. وبيان ذلك أن يقال:

إن التشريع الوضعي والحكم به علىٰ الاستمرار هو ترك لجنس المأمور،

---

(١) رواه ابن الإمام أحمد في السنّة (١) رقم (٧٤٥)، وقال محققه: إسناده صحيح.

الذي هو الالتزام بالشريعة الإلهية، وأن تكون أساس الحكم والتحاكم؛ أضيف له فعل المحظور، الذي هو الحكم بغير ما أنزل الله، فلذلك كان التشريع الوضعي والحكم به علىٰ الاستمرار كفرًا أكبر، بمنزلة ترك جنس العبادات.

وأما المخالفة في القضية المعينة والحكم فيها بغير ما أنزل الله، فذلك بمنزلة ارتكاب المحرمات التي لا يكفر صاحبها إلا بالاستحلال، وبمنزلة ترك آحاد الفرائض، التي لا يكفر صاحبها إلا بالجحود. ولذا قيل بالفرق بين التشريع الوضعي والحكم به علىٰ الاستمرار، وبين المخالفة في القضية المعينة أحيانًا، والله أعلم.

الوجه الثاني: أنّ هٰذا الحكم مبني علىٰ معرفة حقيقة العلاقة بين الظاهر والباطن فيما يتعلق بالإيمان ونواقضه:

تقدّم بيان مذهب أهل السنّة في التلازم بين الظاهر والباطن في الإيمان ونواقضه، وأنّ هٰذا التلازم من جهتين: من جهة تحقيق الإيمان النافع، فإنه إذا وُجد الإيمان الباطن الصحيح أثّر ذلك علىٰ الظاهر، فوجد العمل بالطاعات بحسبه، وهكذا إذا ازداد العبد من العمل الظاهر أثّر في زيادة إيمان الباطن.

والجهة الثانية جهة نقض الإيمان وانتفائه، أو نقصه، وأن الذنوب الظاهرة دليل علىٰ ما في القلب، فمنها ما يدل علىٰ انتفاء الإيمان أو يستلزمه، ومنها ما يستلزم نقص الإيمان بحسبه(١).

ومن هٰذا الباب التشريع الوضعي والحكمُ به علىٰ الاستمرار، فإنه ذنب يستلزم انتفاء الإيمان الباطن ونقضه، فلا يُعتدّ معه بادعاء اعتقاد فضل الشريعة الإلهية وعدم مماثلة أي حكم لحكمها، واعتقاد وجوب الحكم بها وعدم جواز الحكم بغيرها، فإنه يمتنع أن يشرع إنسان تشريعًا وضعيًا أو يحكم به علىٰ الاستمرار، مع علمه بأن حكم الله يخالفه، ويكون مع ذلك مؤمنًا بفضل الشريعة ووجوب الحكم بها. ولأجل هٰذا تكرر كلام الشيخ محمد بن إبراهيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تأكيد هٰذا المعنى وتقريره، فقال مرةً: «إنه لا يجتمع التحاكم إلىٰ غير ما جاء به النبي ﷺ مع الإيمان في قلب عبدٍ أصلًا، بل أحدهما ينافي الآخر»(٢).

---

(١) انظر: الفصل الأول من هٰذا الباب ـ رابعًا: نواقض الإيمان عند أهل السنّة، ص(٢٣٦) وما بعدها.

(٢) تحكيم القوانين ص(٣).

وقال في موضع آخر: «لو قال من حكّم القانون: أنا أعتقد أنه باطل. فهذا لا أثر له، بل هو عزل للشرع، كما لو قال أحد: أنا أعبد الأوثان، وأعتقد أنها باطل»[١].

وقال في موضع ثالث: «وأما الذي قيل فيه: كفر دون كفر، إذا حاكم إلى غير الله مع اعتقاد أنه عاصٍ وأن حكم الله هو الحق، فهذا الذي يصدر منه المرة ونحوها. أما الذي جعل قوانين بترتيب وتخضيع فهو كفر، وإن قالوا: أخطأنا وحكم الشرع أعدل».اهـ[٢].

وبيان هٰذا الوجه: أن التشريع الوضعي يتضمن أمرين كل واحد منهما ينافي الإيمان ويضاده، وهما:

أ ـ الاستحلال.

ب ـ الإعراض المطلق عن الشريعة الإلهية ورفضها، ولو في موضوع واحد قطعي.

أ ـ فأما كونه يتضمن الاستحلال ويستلزمه، فيتضح بثلاثة أمور:

١ ـ صورة التشريع الوضعي وما هو قائم عليه، إذ إنه يُعمل به عملًا يضاهي العمل بأحكام الشريعة الإلهية من حيث تعميمه والإلزام به وتكوين المحاكم التي تفصل النزاع بأحكامه... إلخ[٣]. ولذلك، فإن أصحاب التشريع الوضعي يعتبرون من أخص خصائص قوانينهم وتشريعاتهم العموم المجرد، والإلزام، ولو لم يكن ما يصدر من ذلك نصًا في الأمر؛ لكونهم يعتبرون فكرة الإلزام متوفرة في كل ما يصدر عن التشريع الوضعي بالضرورة.

وفي بيان هاتين الخاصيتين من خصائص التشريع الوضعي، يقول د.حسن كيرة، وهو يشرح المقصود بكون العموم والتجريد من خصائص القانون الملازم له: «القانون باعتباره مجموعة قواعد تضع نظامًا للمجتمع... إنما يسبق في

---

(١) فتاوى ابن إبراهيم (٦/ ١٨٩).
(٢) المرجع السابق (١٢/ ٢٨٠).
(٣) والتشريع الوضعي قائم من أساسه علىٰ مضاهاة أحكام الشريعة، وشواهد هٰذا كثيرة جدًا، واقتصر هنا علىٰ أهم ما تختص به الشريعة الإلهية، لبيان مضاهاة التشريع الوضعي لها في أخص خصائصها، فما بعده من باب الأولىٰ.

وجوده ما يواجه من فروض يخضعها لحكمه. ومن هنا لم يكن من المتصور أن يتيسر حصر كل ما قد يعرض في المستقبل من مختلف الفروض والحالات الفردية غير المتناهية، ووضع قاعدة آمرة بشأن كل حالة علىٰ حدتها ينصرف التكليف فيها إلىٰ شخص معين بذاته...

فالتكليف الذي يتضمنه القانون إذن، لا يمكن أن يكون إلا تكليفًا عامًا مجردًا يتوجه إلىٰ كل من تتوافر فيه صفة بعينها لا إلىٰ شخص بعينه، ويواجه كل واقعة تتوافر فيها شروط معينة لا واقعة معينة بذاتها. ومن هنا جاء ما يتميز به القانون من تواتر التطبيق واطراده كلما توافرت الصفة المطلوبة في فردٍ أيًّا كان، أو اجتمعت الشروط المعينة لواقعة أيًّا كانت... ولذلك فهو يكتسب صفة الدوام، بمعنى أنه لا يقتصر علىٰ الحال، بل يمتد كذلك إلىٰ الاستقبال، فيتربص دائمًا بصفة الشخص، أو نوع الواقعة، وهو ما يتسع لعدد غير محدود أو محصور من الحالات...»[١].

ويقول مبينًا خاصية أن يكون القانون ملزمًا:

«لما كانت مخالفة هذه القواعد أمرًا متصورًا... لما للأفراد من إرادة حرة تمكّنهم من سلوك طريق الطاعة أو طريق المخالفة؛ تعيَّن فرض جزاء مادي يرصد علىٰ كفالة احترام هذه القواعد، حتى يستقيم نظام الجماعة ويستقر حكم العدل فيها.

وليس يتأتى تحقيق ذلك عملًا عن طريق إعطاء كل فرد الحق في تقويم مخالفة الآخرين لحكم القانون بنفسه، فهٰذا أيسر الطرق إلىٰ سيادة الفوضى وشيوع الادعاء والتحكيم والقضاء علىٰ القانون من حيث يراد تأكيد سلطانه. من أجل ذلك تُحَتِّمُ الضرورة وجود سلطة عامة مختصة في الجماعة يعهد إليها بكفالة احترام القانون... تلك هي فكرة الجزاء، التي يعتبرها أكثر الفقهاء لازمة من لوازم القانون، حتى ليتخذها بعضهم فيصلًا للتفرقة بين القواعد القانونية وبين غيرها من قواعد السلوك أو القواعد الاجتماعية الأخرى». اهـ[٢].

---

(١) أصول القانون، د. حسن كيره ص(٢٥ ـ ٢٦)، وانظر: أصول القانون، د. عبد الرزاق السنهوري، وأحمد حشمت، ص(١١).

(٢) نفس المرجعين (٤٦ ـ ٤٧)، ص(١٢).

فإذا كان الاجتهاد المنتسب إلىٰ الكتاب والسنة، المستنبط منهما، لا يجوز إلزام الناس به ما دام ليس معه نص ولا إجماع ولا ما هو في معنى ذلك[١]، فكيف بالتشريع الوضعي المضاهي للشريعة من كل وجه!! وقد حكى الأئمة الإجماع علىٰ عدم جواز الإلزام باجتهاد لا يستند إلىٰ نصٍّ أو إجماع، منهم شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم رحمهما الله[٢]، وعدوه حكمًا بغير ما أنزل الله! وأشاروا إلىٰ كفر القائل به إذا علم مخالفته، فقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولي الأمر إن عرف ما جاء به الكتاب والسُّنَّة حكم بين الناس به، وإن لم يعرفه وأمكنه أن يعلم ما يقول هٰذا وما يقول هٰذا حتى يعرف الحق حكم به، وإن لم يمكنه لا هٰذا ولا هٰذا ترك المسلمين علىٰ ما هم عليه كل يعبد الله حسب اجتهاده، وليس له أن يلزم أحدًا بقبول قول غيره وإن كان حاكمًا.

وإذا خرج ولاة الأمور عن هذا، فقد حكموا بغير ما أنزل الله...»[٣]. وقال: «من أوجب تقليد إمام بعينه استتيب، فإن تاب وإلا قُتل. وإن قال ينبغي كان جاهلًا ضالًا»[٤]. فكيف بالتشريع الوضعي الذي هو خارج عن شرع الله أصلًا، مستقلًا عنه، وليس فيه أدنى إشارة إلىٰ الاعتماد علىٰ الشرع المنزل؟!!

وفي تقرير ذلك يقول الشيخ محمد بن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وفي ظني أنه لا يمكن لأحد أن يطبق قانونًا مخالفًا للشرع يحكم فيه في عباد الله، إلا وهو يستحله ويعتقد أنه خير من القانون الشرعي، فهو كافر. هٰذا هو الظاهر، وإلا فما الذي حمله علىٰ ذلك؟!»[٥].

٢ ـ إنّ أصحاب التشريع الوضعي يعتبرون ما شرعوه عدلًا، من غير اتباع لما أنزل الله. ولذا فهم يؤكدون علىٰ «أن تحقيق العدل هو غاية القاعدة القانونية

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٣٠/٧٩).

(٢) يراجع: مجموع الفتاوى (٢٧/٢٩٦ ـ ٢٩٧) و (٣٠/٧٩) و(٣٥/٣٤٧، ٣٦٠، ٣٧٢ ـ ٣٧٣)، إعلام الموقعين (٢/٢١٧).

وانظر في موضوع منع الإلزام بالأقوال التي يسوغ فيها الاجتهاد: كتاب (التقنين والإلزام به) للشيخ بكر أبو زيد، فإنه مهم في هذا، والمواضع المذكورة عن شيخ الإسلام وابن القيم مستفادة منه. ص(٧٣) وما بعدها.

(٣) مجموع الفتاوى (٣٥/٣٨٧ ـ ٣٨٨).

(٤) الاختيارات الفقهية، تحقيق: أحمد الخليل ص(٤٨٢).

(٥) تعليق الشيخ علىٰ «فتنة التكفير» للألباني، إعداد: حسن أبو لوز، ص(٣٥).

وأساسها، وهو العنصر الأهم في تكوين جوهر القاعدة القانونية»[١].

وتحقيق العدل أمرٌ مطلوب، وما من أُمة إلا وهي تأمر بالعدل، وهو أمر متفق عليه بين جميع العقلاء. لكن ما أنزل الله علىٰ نبيه محمد ﷺ عدل خاص، ومخالفته علىٰ أن تلك المخالفة عدل مع العلم بما أنزل الله علىٰ نبيه كفر؛ كفعل اليهود حين ظنوا أنهم بتغييرهم حكم الله ليعمَّ الشريف والضعيف قد أقاموا العدل ورفعوا الظلم، فكان هٰذا منهم كفرًا أكبر، فإنّ ما أنزل الله هو «أكمل أنواع العدل وأحسنها والحكم به واجب علىٰ النبي ﷺ، وعلىٰ من اتبعه. ومن لم يلتزم حكم الله ورسوله، فهو كافر»[٢].

فالنظر إلىٰ التشريع الوضعي بأنه عدل مع العلم بمخالفته لما أنزل الله يعتبر استحلالًا.

ثم إن هذه النظرة إلىٰ التشريع الوضعي لا تخلو من أن تتضمن اعتقاد: أنه أحسن من حكم الله، أو مماثلٌ له، أو أنه يجوز الحكم به. وكل واحد من هذه كفر محض[٣].

وفي هٰذا يقول الشيخ ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «من لم يحكم بما أنزل الله استخفافًا به، أو احتقارًا، أو اعتقادًا أنّ غيره أصلح منه وأنفع للخلق، أو مثله؛ فهو كافر كفرًا أكبر مخرجًا من الملة.

ومن هٰؤلاء من يضعون للناس تشريعات تخالف التشريعات الإسلامية، لتكون منهاجًا يسير الناس عليه، فإنهم لم يضعوا تلك التشريعات المخالفة للشريعة الإسلامية إلا وهم يعتقدون أنها أصلح وأنفع للخلق؛ إذ من المعلوم بالضرورة العقلية والجبلة الفطرية: أن الإنسان لا يعدل عن منهاج إلىٰ منهاج يخالفه إلا وهو يعتقد فضل ما عدل إليه، ونقص ما عدل عنه...

وهناك فرق بين المسائل التي تعتبر تشريعًا عامًا، والمسألة المعينة التي يحكم فيها القاضي بغير ما أنزل الله؛ لأن المسائل التي تعتبر تشريعًا عامًا لا

---

(١) يراجع: أصول القانون، د. حسن كيره، ص(١٨٩ ـ ٢١٧)، فكرة القانون، دينيس لويد، الفصل السادس (القانون والعدل).

(٢) منهاج السنّة (٥/ ١٣١).

(٣) ويراجع: تحكيم القوانين، ص(٦ ـ ٧).

يتأتى فيها التقسيم السابق[١]، وإنما هي من القسم الأول فقط [يعني الكفر الأكبر]؛ لأنّ هٰذا المشرع تشريعًا يخالف الإسلام إنما شرعه لاعتقاده أنه أصلح من الإسلام، وأنفع للعباد؛ كما سبقت الإشارة إليه». اهـ[٢].

وخلاصة القول في هذا: أن من حكم بغير ما أنزل الله، ورأى أنّ ذلك الحكم الذي حكم به عدل مع العلم بالمخالفة، فهو كفر؛ كمثل من يرى أن حكم الشرع الظاهر بنص الوحي: ظلم، فإنه كافر. كما في قصة من أنكر علىٰ النبي ﷺ حكمه وقسمته، وقال: «اعدل يا رسول الله! فقال: **ويلك ومن يعدل إن لم أعدل؟!**»[٣]. وقول الآخر: «إن هذه لقسمة ما عُدِل فيها، وما أريد فيها وجه الله»[٤].

فإنّ هٰذا كفر محض، كما قال شيخ الإسلام: «ومن هٰذا الباب قول القائل: إن هذه لقسمة ما أُريد بها وجه الله، وقول الآخر: اعدل فإنك لم تعدل. وقول ذلك الأنصاري: أن كان ابن عمتك؟! فإنّ هٰذا كفر محض». اهـ[٥].

وإنما ترك النبي ﷺ قتل هٰؤلاء لئلا يسمع المشركون أنه يقتل أصحابه، فيكون ذلك مانعًا لهم من الدخول في الإسلام، حيث لم يطلعوا علىٰ حقيقة أمر هٰؤلاء مع إظهارهم الإسلام، بل والمبالغة في العبادة. ويؤيده ما جاء في الحديث: «قال عمر: دعني أضرب عنقه، قال: **دعه، فإن له أصحابًا يحقر أحدكم صلاته مع صلاته، وصيامه مع صيامه، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية**»[٦].

يقول الحافظ ابن حجر: «قوله: «فإن له أصحابًا...» هٰذا ظاهره أنّ ترك

---

(١) وهو ما ذكره قبل هٰذا من أن الحكم بغير ما أنزل الله منه الكفر الأكبر إذا احتقر حكم الله أو استخف به أو اعتقد أن غيره أنفع منه، ومنه ما يكون ظلمًا وليس بكفر، ومنه ما يكون فسقًا وليس بكفر، بحسب الحامل علىٰ عدم الحكم بما أنزل الله.

(٢) شرح الأصول الثلاثة، ص(١٥٨ ـ ١٥٩).

(٣) رواه البخاري في صحيحة، كتاب استتابة المرتدين، رقم (٦٩٣٣)، ومسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، رقم (١٠٦٣).

(٤) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، حديث (١٠٦٢).

(٥) الصارم المسلول (٣/ ٩٨٥ ـ ٩٨٦).

(٦) رواه البخاري في صحيحه، كتاب استتابة المرتدين، حديث (٦٩٣٣).

الأمر بقتله، بسبب أن له أصحابًا بالصفة المذكورة... فيحتمل أن يكون لمصلحة التأليف، كما فهمه البخاري؛ لأنه وصفهم بالمبالغة في العبادة مع إظهار الإسلام، فلو أذن في قتلهم لكان ذلك تنفيرًا عن دخول غيرهم في الإسلام». اهـ[(١)].

وقال النووي رَحِمَهُ اللَّهُ: «قال القاضي: ... حتى استأذن عمر وخالد النبي ﷺ في قتله، فقال: **«معاذ الله أن يتحدث الناس أن محمدًا يقتل أصحابه»**، فهذه هي العلة. وسلك معه مسلكه مع غيره من المنافقين الذين آذوه، وسمع منهم في غير موطن ما كرهه، لكنه صبر استبقاء لانقيادهم وتأليفًا لغيرهم، لئلا يتحدث الناس أنه يقتل أصحابه فينفروا». اهـ[(٢)].

والمقصود أنه لا فرق بين النظر إلىٰ حكم غير الشرع الإلهي بأنه عدل مع العلم بحكم الشرع الإلهي، وبين النظر إلىٰ حكم الشرع الإلهي بأنه ظلم، بل كلاهما سواء، وقد ثبت بالنص أن الثاني كفر محض، فكذلك الأول، والله أعلم.

وهذان الأمران الدالّان علىٰ تضمن التشريع الوضعي للاستحلال ينقضان قول من قال: إنّ الأصل في التشريع الوضعي أنه كفر دون كفر، ويستدل علىٰ ذلك بأقوال العلماء من أهل السنّة، فهمها علىٰ غير وجهها. ولو تأمل أقوال أهل السنّة تلك لعلم أنها عليه لا له؛ وذلك أن علماء أهل السنّة يذكرون شرطًا في الحالة التي يكون فيها الحكم بغير ما أنزل الله كفرًا أصغر، وهو أن يعترف علىٰ نفسه بالخطأ وأنه قد أصاب ذنبًا وأتى قبيحًا. ومن ذلك قولُ أبي مجلز رَحِمَهُ اللَّهُ، وقد سأله الأباضية عن حكّام زمانه؟ إرادةً منهم أن يلزموه بقولهم في تكفيرهم وتسويغ الخروج عليهم، فقال: «هو دينهم الذين يدينون به، وبه يقولون وإليه يدعون. فإن هم تركوا شيئًا منه عرفوا أنهم قد أصابوا ذنبًا»، وفي رواية: «إنهم يعملون ما يعملون ـ يعني الأمراء ـ ويعلمون أنه ذنب»[(٣)]. وقولُ الشيخ ابن إبراهيم: «وأما القسم الثاني من قسمي كفر الحاكم بغير ما أنزل الله، وهو الذي

---

(١) فتح الباري (١٢/ ٢٩٣).
(٢) شرح مسلم (٧/ ٢٢٢).
(٣) تقدّم تخريجه، ص(٢٨٠).

لا يخرج من الملة. . . وذلك أن تحمله شهوته وهواه على الحكم في القضية بغير ما أنزل الله مع اعتقاده أن حكم الله ورسوله هو الحق، واعترافه على نفسه بالخطأ ومجانبة الهدى»[١]. وقول الشيخ الشنقيطي رَحِمَهُ اللهُ: «أما من حكم بغير حكم الله وهو عالم أنه مرتكب ذنبًا، فاعل قبيحًا، وإنما حمله على ذلك الهوى، فهو من سائر عصاة المسلمين».اهـ[٢]. فهل من يشرّع تشريعًا يضاهي به أحكام الشريعة الإلهية، ويعمل به عملًا يضاهي به العمل بأحكام الشريعة، ويرى أن تشريعه الوضعي عدل مع العلم بمخالفة شرع الله: يصح فيه أنه معترف بالخطأ، مقرّ بأنه مرتكب ذنبًا وفاعل قبيحًا، ومجانب للهدى؟! أم إن المقرَّ بالذنب وفعل القبيح مستتر بفعله؟ فكيف إذا كان هؤلاء يعتبرون ممارسة التشريع حقًّا يمارسه البشر؟!

٣ ـ وهو أوضح الوجوه الدالة على الاستحلال، وهو ما يشتمل عليه التشريع الوضعي من إباحة إتيان المحرمات المجمع على تحريمها الظاهرة المعلوم تحريمها بالتواتر، والمنع من إتيان الحلال المجمع على حلّه الظاهر المعلوم حلّه بالتواتر.

وأوضح مثال على ذلك إباحة إتيان الزنى الصريح الذي لا شبهة فيه[٣]، والزنى من المحرمات الظاهرة المعلومة من الدين بالتواتر، وَصَفَه الله بقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٣٢﴾﴾ [الإسراء: ٣٢].

لكنَّ التشريع الوضعي لا يعتبره جريمة يعاقب عليها إلا في حالات معينة؛ كالاغتصاب ونحوه[٤]. وهذه الحالات التي يُعتبر الزنى فيها جريمة ليس لأجل كونه فاحشة ـ كما قال الله تعالى ـ بل لاعتبار آخر هو اعتبار أن تلك الحالات اعتداء على الحرية الإنسانية، والتي هي الأساس الذي تبنى عليه التشريع الوضعي المعاصر أحكامه، كما تقدم توضيح ذلك في الباب الثاني.

---

(١) تحكيم القوانين، ص(٧).

(٢) أضواء البيان (٢/١٠٣).

(٣) يراجع: التشريع الجنائي، عبد القادر عودة (٢/٣٤٦ ـ ٣٤٩)، الشريعة الإلهية لا القوانين الجاهلية، د. الأشقر، ص(٨٠ ـ ٨٣)، حكم الزنا، د. عابد السفياني، ص(٢٥ ـ ٣٢).

(٤) يراجع: القانون الفرنسي، قانون الحدود والجنايات (١/٨٥) بند (٣٢٩).

ولذلك ينصّ القانونيون علىٰ الفرق بين نظرة الدين للزنى، وبين نظرة التشريع الوضعي له، فالزنى في الشريعة الإلهية محرّم باعتباره جريمة أخلاقية وفاحشة يترتب عليها الفساد، وانتشار الرذيلة، واختلاط الأنساب... إلخ. وأما التشريع الوضعي، فيعتبره جريمة إذا كان اعتداء علىٰ الحرية الخاصة للفرد، كما في حالة الاغتصاب، وحالة الزنى بالمرأة المتزوجة؛ حيث إنه يكون في هذه الحالة اعتداء علىٰ حرية الزوج(١). يقول علي منصور: «ويمكن القول بأن الزنى في قانوننا الوضعي معناه: خيانة العلاقة الزوجية، بينما الشريعة الإسلامية تعتبر الزنى كل صلة جنسية محرّمة بين رجل وامرأة»(٢).

وينص التشريع الوضعي علىٰ أن المرأة البالغة غير المتزوجة إذا رضيت بالزنى، فلا يعتبر هٰذا جريمة ولا يعاقب علىٰ ذلك. جاء في الموسوعة الجنائية: «لا يعاقب من يُقدم علىٰ إغواء فتاة يبلغ عمرها أكثر من أربعة عشر عامًا، ويتخذ منها خليلة له مدّة من الزمن، فإن أعمال الفاحشة في هذه الحالة لا يدخلها أي عنصر آخر من شأنه أن يكوِّن منها جريمة يعاقب عليها القانون»(٣).

وجاء في شرح قانون العقوبات الأهلي: «وعلىٰ هٰذا لم يحرم القانون الفرنسي والقوانين التي استمدّت منه أحكامها؛ كالقانون المصري، من الأفعال المنافية للفضيلة سوى الأفعال التي ترتكب علنًا، والأفعال التي ترتكب بغير رضا الطرفين، أو التي ترتكب مع من ليس أهلًا للرضا، أو الأفعال التي تُنتهك بها حرمة الزوجية، أو الأفعال التي يراد بها إغراء الشباب علىٰ الفجور»(٤).

وهٰذا النقل الأخير فيه بيان للحالاتِ التي يعاقب عليها القانون ويعتبرها جريمة فيما يتعلق بالزنى، ويلاحظ أنها كلها يشملها اعتبار الاعتداء علىٰ الحرية الإنسانية، بل إن بعض التشريعات الوضعية لا تعتبر كل هذه الحالات زنى وجريمة تعاقب عليها، إلا في حالة واحدة وهي حالة الزنى الواقع من أحد

(١) يراجع: جريمة الزنا في ضوء القرآن والفقه، د. عبد المجيد الشواربي، ص(٢٩)؛ الموسوعة الجنائية، جندي عبد الملك، ص(٦٣).
(٢) مقارنات بين الشريعة والقانون الوضعي، ص(٤٥ ـ ٤٨).
(٣) الموسوعة الجنائية، جندي عبد الملك (٢/ ٢٠٥).
(٤) شرح قانون العقوبات الأهلي (٢/ ٦٢٨)، وانظر: القانون الفرنسي، قانون الحدود والجنايات (١/ ٨٣ ـ ٨٥).

الزوجين علىٰ فراش الزوجية[١].

جاء في شرح قانون العقوبات الأهلي: «الزنا في قانون العقوبات معنى اصطلاحي خاص، فلا يشمل كل الأحوال التي يطلق عليها هٰذا الاسم في الشريعة الإسلامية، بل هو قاصر علىٰ حالة زنا الشخص المتزوج حالة قيام الزوجية فعلًا وحكمًا»[٢].

وإذا وقع الزنى من الزوجة، فإن للزوج أن يعفو عنها ولو بعد الحكم النهائي عليها؛ لأن هٰذا حقه فله أن يتنازل عنه، ولذلك قالوا: «قيام الزوجية يشترط لتكوين الجريمة، فإذا كانت المرأة مرتبطة بقيد الزواج، فإن هٰذا القيد هو الذي يلزم المرأة بالأمانة والإخلاص لزوجها، فالزنا قبل الزواج لا عقاب عليها»، «كذا لا عقاب علىٰ الزنا الذي يقع بعد انحلال رابطة الزوجية بوفاة الزوج أو الطلاق»[٣]. وفي الموسوعة الجنائية: «المرأة المتزوجة التي ثبت زناها، يُحكم عليها بالحبس مدة لا تزيد علىٰ سنتين، لكن لزوجها أن يوقف تنفيذ هٰذا الحكم برضائه معاشرتها له كما كانت»[٤].

فإذا لم يكن هٰذا استحلالًا صريحًا، فما معنى الاستحلال إذن؟!

ب ـ وأما كون التشريع الوضعي يتضمن الإعراض المطلق عن الشريعة الإلهية ورفضها والرد لها، فبيانه أن يقال:

إن الله تعالىٰ قد أنزل شريعته لتتَّبع، ويُعمل بها، ويُحكم بها، ويتحاكم إليها، مع محبتها وتعظيمها واعتقاد فضلها وكمال عدلها ووجوب العمل بها. ولم يُنزلها لمجرد الاعتقاد فحسب، علىٰ مقتضى أصل الإيمان عند أهل السنّة، وأنه قولٌ وعمل، لا يكفي أحدهما دون الآخر، وقد تقدّم بيانه.

قال الله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۝١٨﴾ [الجاثية: ١٨]، فأمر الله باتباع شريعته دون اتباع أهواء الذين لا يعلمون. وقال الله تعالىٰ في بيان الحكمة من إنزال كتبه علىٰ رسله: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ

(١) يراجع: التشريع الجنائي، عبد القادر عودة (٣٤٦/٢).
(٢) شرح قانون العقوبات (٦٦٧/٢).
(٣) الموسوعة الجنائية (٧١)، شرح قانون العقوبات الأهلي (٦٦٨/٢).
(٤) الموسوعة الجنائية (٦٦).

أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣].

وجعل الله الحكم بشريعته من مقتضيات الإيمان ولوازمه؛ كما في قوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۝٥٩﴾ [النساء: ٥٩]، وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ﴾ [النساء: ٦٠]، وقوله: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ۝٦٥﴾ [النساء: ٦٥].

وقد تقدّم توضيح دلالة هذه الآيات(١)، وأنّ الرد إلىٰ غير شريعة الله وجَعْل ذلك أساسًا للحكم والتحاكم، يتعارض مع الإيمان؛ كما قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «إنه جعل هٰذا الردّ من موجبات الإيمان ولوازمه، فإذا انتفى هٰذا الرد انتفى الإيمان ضرورة انتفاء الملزوم لانتفاء لازمه، ولا سيما التلازم بين هذين الأمرين، فإنه من الطرفين وكل منهما ينتفي بانتفاء الآخر»(٢).

وكما قال ابن إبراهيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «إنه لا يجتمع التحاكم إلىٰ غير ما جاء به النبي ﷺ مع الإيمان في قلب عبدٍ أصلًا، بل أحدهما ينافي الآخر»(٣).

فإذا تقرَّر هذا، فإنّ التشريع الوضعي يتضمن ترك العمل بالشريعة الإلهية، من جهة تصريف شؤون الحياة بها حكمًا وتحاكمًا، ومنهجًا متبعًا؛ إما مطلقًا أو بالنسبة للشيء الموضوع له المخالف فيه حكم الشرع. وهٰذا يتعارض مع الإيمان بالله وبما أنزله؛ لأنه يعتبر ردًا لحكم الشرع الإلهي وإعراضًا عنه وتوليًا يوجب الكفر. **والدليل** علىٰ ذلك ما كان من اليهود، فإن الله تعالىٰ قد ذمّهم علىٰ عدم قيامهم بأمر التوراة مع أنهم يعتقدون صحتها، ووصفهم بالأمور المنافية للإيمان في عدة مواضع:

- **فوصفهم بالكفر تارة**؛ كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ

---

(١) انظر: ص(٢٢٤) وما بعدها.

(٢) إعلام الموقعين (١/ ٨٤).

(٣) تحكيم القوانين، ص(٣).

دِمَآءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَـٰرِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ ﴿٨٤﴾ ثُمَّ أَنتُمْ هَـٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَـٰرِهِمْ تَظَـٰهَرُونَ عَلَيْهِم بِٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَـٰرَىٰ تُفَـٰدُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ ۚ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَـٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَـٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٨٥﴾﴾ [البقرة: ٨٤، ٨٥]، فذمّهم الله بكونهم يعرفون شرع الله ويعتقدون صحته ومع ذلك يخالفونه، فيعملون بخلاف ما يعتقدون[١]؛ وذلك أن الله فرض عليهم ثلاثة أمور، وهي: أن لا يسفك بعضهم دم بعض، ولا يخرج بعضهم بعضًا من ديارهم، وأنّ من وجدوه أسيرًا منهم وجب عليهم فداؤه، فعملوا بالأخير وتركوا الأوَّلَيْن، فوصفهم الله لأجل ذلك بالكفر. يقول الشيخ ابن سعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن الأوس والخزرج ـ وهم الأنصار ـ كانوا قبل مبعث النبي ﷺ مشركين، وكانوا يقتتلون على عادة الجاهلية، فنزلت عليهم الفرق من فرق اليهود: بنو قريظة، وبنو النضير، وبنو قينقاع. فكل فرقة منهم حالفت فرقة من أهل المدينة، فكانوا إذا اقتتلوا أعان اليهودي حليفه على مقاتليه الذين تعينهم الفرقة الأخرى من اليهود، فيقتل اليهودي اليهودي ويخرجه من دياره إذا حصل جلاء ونهب. ثم إذا وضعت الحرب أوزارها، وكان قد حصل أسارى بين الطائفتين فدى بعضهم بعضًا. والأمور الثلاثة كلها قد فرضت عليهم، ففرض عليهم أن لا يسفك بعضهم دم بعض، ولا يخرج بعضهم بعضًا من ديارهم، وإذا وجدوا أسيرًا منهم وجب عليهم فداؤه، فعملوا بالأخير وتركوا الأوَّلَيْن، فأنكر الله عليهم ذلك فقال: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَـٰبِ﴾ وهو فداء الأسير، ﴿وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ وهو القتل والإخراج. وفيها دليل على أنّ الإيمان يقتضي فعل الأوامر، واجتناب النواهي، وأن المأمورات من الإيمان». اهـ[٢].

ـ ووصفهم بالتولي والإعراض الموجب للكفر تارةً، فقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَـٰبِ يُدْعَوْنَ إِلَىٰ كِتَـٰبِ ٱللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [آل عمران: ٢٣].

---

(١) يراجع: تفسير ابن كثير (١/١٨٣).

(٢) تفسير ابن سعدي (١/ ٧٣ ـ ٨٤)، وانظر: تفسير ابن كثير (١/١٨١ ـ ١٨٣).

وقد تقدّم النقل عن ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ، أنّ الأمر الذي تركوا العمل به، فوصفهم الله لأجل ذلك بالتولي والكفر، هنا في هذه الآية، يستوي فيه أن يكون هو أمر دين الإسلام، أو أمر نبوة محمّد ﷺ، أو أمر إقامة الشريعة في الحدود وسائر الأحكام؛ لأن كل واحد من هذه الأمور يجب الإتيان به، ويعتبر تركه توليًا وإعراضًا يوجب الردّة، ثم قال ابن جرير: «فامتنعوا منه، فأخبر الله جلّ ثناؤه عليهم بردّتهم وتكذيبهم بما في كتابهم، وجحودهم ما قد أخذ عليهم عهودهم ومواثيقهم بإقامته والعمل به». اهـ[١].

ـ **ووصفهم بانتفاء الإيمان عنهم تارةً**، فقال: ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوْرَىٰةُ فِيهَا حُكْمُ ٱللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ ۚ وَمَآ أُو۟لَـٰٓئِكَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٣﴾﴾ [المائدة: ٤٣]، وهذه الآية ـ كما تقدم معنا ـ نص في أن التولّي المراد في الآية هو تركهم العمل بشريعة التوراة، فيما يتعلق بأمر الزانيين وتشريعهم حكمًا آخر غير حكم التوراة، أو ما يتعلق بالطائفتين من اليهود وما كان بينهما من اصطلاح اصطلحوا عليه ووضع وضعوه من المفاضلة بينهما في الدية والقصاص، مع أنهم كانوا يعلمون حكم التوراة كما قال ابن جرير: «يعلمون ذلك لا يتناكرونه ولا يتدافعونه، ويعلمون أنّ فيها على الزاني المحصن الرجم»[٢]. وفي نفس الأمر كانوا يعتقدون صحة التوراة وصحة أحكامها، ومع ذلك لما كان عملهم ينافي هٰذا الاعتقاد عندهم وصفهم الله بالتولي والإعراض، وأنهم لأجل هٰذا كافرون غير مؤمنين. روى ابن جرير بسنده عن عبد الله بن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ في قوله: ﴿ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ﴾، قال: «توليهم، ما تركوا من كتاب الله»[٣]. وهٰذا الترك منهم والتولي الظاهر دليل على التولي الباطن؛ كما قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «﴿وَمَآ أُو۟لَـٰٓئِكَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ يقول: ليس من فعل هٰذا الفعل؛ أي: من تولّى عن حكم الله الذي حكم به في كتابه الذي أنزله على نبيّه في خلقه، بالذي صدق الله ورسوله، فأقرّ بتوحيده ونبوّة نبيه ﷺ؛ لأن ذلك ليس من فعل أهل الإيمان. وأصل التولي عن الشيء: الانصراف عنه». اهـ[٤].

---

(١) تفسير ابن جرير (٣/ ٢١٨ ـ ٢١٩).
(٢) المرجع السابق (٦/ ٢٤٧).
(٣) المرجع نفسه (٦/ ٢٤٨).
(٤) المرجع نفسه.

- **وقال الله تعالىٰ عنهم:** ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ﴾ الآية بتمامها [البقرة: ١٠٢].

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «فهٰؤلاء الذين اتبعوا ما تتلوا الشياطين علىٰ ملك سليمان، ونبذوا كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون، يعلمون أنه لا خلاق لهم في الآخرة، ومع هٰذا فيكفرون».اهـ[1].

ولأنّ دلالةَ التشريع الوضعي والحكم به علىٰ الاستمرار، علىٰ تضمنه الإعراض المطلق عن الشريعة الإلهية ورفضها والرد لها، دلالةٌ واضحة - فقد اتفقت كلمة طائفة من علماء أهل السنّة علىٰ ذلك ونصُّوا عليه.

فقال الشيخ محمد بن إبراهيم رَحِمَهُ اللَّهُ، وقد عدَّ التشريع الوضعي والحكم به النوع الخامس من أنواع الكفر الأكبر فيما يتعلق بالحكم بغير ما أنزل الله: «الخامس: وهو أعظمها وأشملها وأظهرها معاندة للشرع، ومكابرة لأحكامه، ومشاقّة لله ولرسوله، ومضاهاة بالمحاكم الشرعية، إعدادًا وإمدادًا وإرصادًا، وتأصيلًا وتفريعًا، وتشكيلًا وتنويعًا، وحكمًا وإلزامًا، ومراجع ومستندات، فهٰذه المحاكم الآن في كثير من أمصار الإسلام يحكم حكامها بما يخالف حكم السنّة والكتاب، من أحكام ذلك القانون، وتلزمهم به، وتقرّهم عليه، وتحتمه عليهم.

فأيُّ كفرٍ فوق هٰذا الكفر؟! وأيُّ مناقضة للشهادة بأنّ محمدًا رسول الله بعد هذه المناقضة؟!».اهـ[2].

وقال الشيخ عبد الرزاق عفيفي[3] رَحِمَهُ اللَّهُ: «من كان منتسبًا للإسلام عالـمًا بأحكامه، ثم وضع للناس أحكامًا وهيّأ لهم نظمًا ليعملوا بها ويتحاكموا إليها، وهو يعلم أنها تخالف أحكام الإسلام - فهو كافر خارج من ملة الإسلام. وكذا الحكم فيمن أمر بتشكيل لجنة أو لجان لذلك، ومن أمر الناس بالتحاكم إلىٰ تلك النظم والقوانين، أو حملهم علىٰ التحاكم إليها وهو يعلم أنها مخالفة لشريعة

---

(١) مجموع الفتاوى (٧/٥٥٩).

(٢) تحكيم القوانين، ص(٧).

(٣) كان أحد المؤسسين لجماعة أنصار السنّة المحمدية بمصر، ثم انتقل إلىٰ بلاد الحرمين، وأصبح من كبار علمائها، ثم عُيِّن نائبًا لرئيس هيئة كبار العلماء إلىٰ أن تُوفي عام ١٤١٣هـ رَحِمَهُ اللَّهُ، وقد كتب عنه وعن جهوده محمد سيد أحمد.

الإسلام، وكذا من يتولىٰ الحكم بها وطبقها في القضايا، ومن أطاعهم في التحاكم إليها باختياره مع علمه بمخالفتها للإسلام. فجميع هٰؤلاء شركاء في الإعراض عن حكم الله.

لكن بعضهم يضع تشريعًا يضاهي به تشريع الإسلام ويناقضه علىٰ علم منه وبيِّنة، وبعضهم بالأمر بتطبيقه أو حمل الأُمة علىٰ العمل به، أو ولِيَ الحكم به بين الناس، أو نفذ الحكم بمقتضاه، وبعضهم بطاعة الولاة والرضا بما شرعوا لهم ما لم يأذن به الله، ولم ينزل به سلطانًا.

فكلهم قد اتبع هواه بغير هدى من الله، وصدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه وكانوا شركاء في الزيغ والإلحاد والكفر والطغيان، ولا ينفعهم علمهم بشرع الله واعتقادهم ما فيه، مع إعراضهم عنه، وتجافيهم لأحكامه، بتشريع من عند أنفسهم، وتطبيقه والتحاكم إليه؛ كما لم ينفع إبليس علمه بالحق واعتقاده إياه مع إعراضه عنه، وعدم الاستسلام والانقياد إليه». اهـ[١].

وقال الشيخ محمد رشيد رضا رحمه الله: «وإن العقل ليعسرعليه أن يتصور أن مؤمنًا مذعنًا لدين الله يعتقد أن كتابه يفرض عليه حكمًا ثم هو يغيره باختياره ويستبدل به حكمًا آخر بإرادته، إعراضًا عنه وتفضيلًا لغيره عليه، ويعتدّ مع ذلك بإيمانه وإسلامه». اهـ[٢].

وقال الشيخ بكر أبو زيد[٣]: «ومعلوم أنّ الحكم بغير ما أنزل الله معاندةٌ للشرع، ومكابرةٌ لأحكامه، ومشاقّة لله ورسوله»[٤].

الوجه الثالث: أن حقيقة التشريع الوضعي، الامتناع عن الالتزام بالشريعة الإلهية، وأن تكون هي أساسَ الحكم والتحاكم:

من المعلوم أن انحراف جماعة عن شريعة من الشرائع مع التواطؤ علىٰ

---

(١) رسالة الحكم بغير ما أنزل الله، ص(٦٤ ـ ٦٥).

(٢) تفسير المنار (٦/ ٤٧١).

(٣) بكر بن عبد الله أبو زيد، عالم معاصر، عضو هيئة كبار العلماء وعضو اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة السعودية، ورئيس مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي. توفي سنة ١٤٢٩هـ.

(٤) تحريف النصوص، ضمن كتاب الردود، ص(٢٠٣).

ذلك يختلف في عظم جرمه عن انحراف فرد أو أفراد؛ ولذلك فإنّ العلماء لم يختلفوا في وجوب قتال الطائفة الممتنعة عن شريعة من الشرائع الواجبة المتواترة، بخلاف قتال الواحد. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «أجمع علماء المسلمين علىٰ أنّ كل طائفة ممتنعة عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة، فإنه يجب قتالها حتى يكون الدين كله لله»[(١)].

وإن كانوا قد اختلفوا في تكفير الطائفة الممتنعة، لكنّ الإجماع علىٰ وجوب قتالهم يدل علىٰ خطورة هذه الصورة، والقول بكفر هٰذا النوع متجه وتؤيده أدلة، فإنه قد حدث بعد وفاة النبي ﷺ أن ارتدّت طوائف من العرب، وكانوا ثلاثة أصناف: صنف عادوا إلىٰ عبادة الأوثان، وصنف تبعوا مسيلمة الكذاب والأسود العنسي اللذين ادَّعيا النبوة، وصنف ثالث استمروا علىٰ الإسلام لكنهم منعوا الزكاة وتأوّلوا بأنها خاصة بزمن النبي ﷺ[(٢)]. وقد كان مانعو الزكاة هٰؤلاء علىٰ صنفين: صنف جحدوا وجوبها، وصنف امتنعوا عن أدائها من غير جحود[(٣)]، وهٰذا الصنف هم الذين وقع الخلاف بين أبي بكر والصحابة رضي الله عنهم في قتالهم ومعاملتهم معاملة المرتدين[(٤)]، ثم أجمعوا علىٰ رأي أبي بكر رضي الله عنه، فكانت سيرته في جميع أصناف المرتدين سيرة واحدة، وأنهم يعاملون معاملة الكفار من غنيمة أموالهم وسبي ذراريهم. روى البخاري رحمه الله في صحيحه في باب «قتل من أبى قبول الفرائض وما نسبوا إلىٰ الردة»، عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: «لما توفي النبي ﷺ، واستخلف أبو بكر، وكفر من كفر من العرب، قال عمر: يا أبا بكر، كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ: **«أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قال: لا إله إلا الله عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه علىٰ الله؟!»**. قال أبو بكر: والله لأقاتلنَّ مَن فرَّق بين الصلاة والزكاة؛ فإنّ الزكاة حق المال، والله لو منعوني عناقًا كانوا يؤدّونها إلىٰ رسول الله ﷺ لقاتلتهم علىٰ منعها.

---

(١) مجموع الفتاوى (١٨/٤٦٨)، وانظر: (٥١٠، ٥٤٥، ٥٥٦ ـ ٥٥٧).
(٢) يراجع: فتح الباري (١٢/٢٧٦)، ومجموع الفتاوى (٢٨/٤١٢ ـ ٤١٣).
(٣) يراجع: معالم السنن، للخطابي ضمن سنن أبي داود (٢/٢٠٠)، فتح الباري (١٢/٢٧٧)، الدرر السنية (١٠/١٧٨ ـ ١٧٩).
(٤) ويراجع: الاعتصام للشاطبي (٢/٣٥٦).

قال عمر: فوالله ما هو إلا أن رأيت أنَّ الله قد شرح صدر أبي بكر للقتال، فعرفت أنه الحق»[١].

ومع هذا، فقد اختلف العلماء في تكفير هٰذا الصنف ومَنْ شابهه، ورأى بعض العلماء أن هٰذا الدليل محتمل[٢]، ورجح شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ أنهم كفار؛ لأن تواطؤهم علىٰ الامتناع وقتالهم عليه دليل علىٰ الكفر، واستدلَّ بأن السلف سموهم مرتدين، وأنّ أبا بكر والصحابة رضي الله عنهم عاملوهم معاملة الأصناف الأخرى من المرتدين، ولأنهم لما لم يكن لهم شبهة سائغة ولا تأويل مقبول لم يفرق الصحابة بين الجاحد لوجوبها وبين المقرّ به المقاتل علىٰ منعها، فقال: «السلف قد سموا مانعي الزكاة مرتدين، مع كونهم يصومون ويصلّون»، «وقد اتفق الصحابة والأئمة بعدهم علىٰ قتال مانعي الزكاة، وإن كانوا يصلون الخمس ويصومون شهر رمضان. وهٰؤلاء لم يكن لهم شبهة سائغة، فلهٰذا كانوا مرتدين، وهم يقاتلون علىٰ منعها وإنْ أقروا بالوجوب كما أمر الله»[٣]. وقال: «واعلم أن طائفة من الفقهاء من أصحاب أبي حنيفة والشافعي وأحمد جعلوا قتال مانعي الزكاة وقتال الخوارج جميعًا من قتال البغاة، وجعلوا قتال الجمل وصفِّين من هٰذا الباب. وهٰذا القول خطأ مخالف لقول الأئمة الكبار، وهو خلاف نصّ مالك وأحمد وأبي حنيفة وغيرهم من أئمّة السلف، ومخالف للسنّة الثابتة عن النبي ﷺ، فإن الخوارج أمر النبي ﷺ بقتالهم واتفق علىٰ ذلك الصحابة، وأما القتال بالجمل وصفِّين، فهو قتال فتنة، وليس فيه أمر من الله ورسوله ولا إجماع من الصحابة. وأما قتال مانعي الزكاة إذا كانوا ممتنعين عن أدائها بالكلية أو عن الإقرار بها، فهو أعظم من قتال الخوارج... فيجب الفرق بين قتال المرتدين وقتال الخوارج المارقين، فإن الصديق إنما قاتلهم علىٰ طاعة الله ورسوله، لا علىٰ طاعته. فإن الزكاة فرض عليهم فقاتلهم علىٰ الإقرار بها وعلىٰ أدائها»[٤].

---

(١) صحيح البخاري، كتاب استتابة المرتدين، حديث (٦٩٢٤).

(٢) يراجع: معالم السنن ضمن سنن أبي داود (٢/ ٢٠٢) وما بعدها، الروايتين والوجهين لأبي يعلىٰ (١/ ٢٢١ ـ ٢٢٢)، المغني لابن قدامة (٤/ ٨) وما بعدها، فتح الباري (١٢/ ٢٧٧) وما بعدها.

(٣) مجموع الفتاوى (٢٨/ ٥٣١، ٥١٩).

(٤) منهاج السنّة النبوية (٤/ ٥٠٠ ـ ٥٠٢).

فجعل رَحِمَهُ اللَّهُ الممتنعين عن أداء الزكاة والممتنعين عن الإقرار بها سواء، ويقاتلون قتال المرتدين.

وقد قال الإمام أبو عبيد رَحِمَهُ اللَّهُ: «فلو أنهم ممتنعون عن الزكاة عند الإقرار وأعطوه ذلك بالألسنة، وأقاموا الصلاة غير أنهم ممتنعون عن الزكاة كان ذلك مزيلًا لما قبله وناقضًا للإقرار، كما كان إباء الصلاة قبل ذلك ناقضًا لما تقدم من الإقرار. والمصدق لهٰذا جهاد أبي بكر الصديق رحمة الله عليه بالمهاجرين والأنصار علىٰ منع العرب الزكاة كجهاد رسول الله ﷺ أهل الشرك سواء، لا فرق بينهم في سفك الدماء وسبي الذرية واغتنام المال، فإنما كانوا مانعين لها غير جاحدين بها»(١).

ونقل الشيخ عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب(٢) رَحِمَهُ اللَّهُ، عن شيخ الإسلام أنه قال: «والصحابة لم يقولوا: هل أنت مقر بوجوبها، أو جاحد لها. هٰذا لم يعهد عن الصحابة بحال، بل قال الصديق لعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «والله لو منعوني عناقًا كانوا يؤدُّونها إلىٰ رسول الله ﷺ لقاتلتهم علىٰ منعها»، فجعل المبيح للقتال مجرد المنع، لا جحد وجوبها. وقد رُوي أن طوائف كانوا يقرُّون بالوجوب، لكن بخلوا بها.

ومع هذا، فسيرة الخلفاء فيهم واحدة، وهي: قتل مقاتلهم، وسبي ذراريهم، وغنيمة أموالهم، والشهادة علىٰ قتلاهم بالنار، وسموهم أهل الردّة. وكان من أعظم فضائل الصدِّيق عندهم: أن ثبته الله علىٰ قتالهم، ولم يتوقف كما توقف غيره، حتى ناظرهم فرجعوا إلىٰ قوله.

وأما قتال المقرين بنبوة مسيلمة، فهٰؤلاء لم يقع بينهم نزاع في قتالهم، وهذه حجة من قال: إن قاتلوا الإمام عليها كفروا، وإلا فلا. فإن كفر هٰؤلاء وإدخالهم في أهل الردّة قد ثبت باتفاق الصحابة المستند إلىٰ نصوص الكتاب

---

(١) الإيمان لأبي عبيد ص(٥٦ ـ ٥٧)

(٢) ابن إمام الدعوة السلفية في نجد، لم يُر بعد والده مثله علمًا وعملًا وحالًا ومقالًا، وكان عالم نجد ومفتيها بعد والده، وله اليد الطولىٰ في كل فن من فنون العلم. نقل إلىٰ مصر وتوفي فيها سنة (١٢٤٢هـ). الدرر السنية: التراجم (١٦/٣٧٦ ـ ٣٨٠).

والسنَة، بخلاف من لم يقاتل الإمام عليها. فإن في الصحيح عن النبي ﷺ؛ أنه قيل له: منع ابن جميل، فقال: «**ما ينقم ابن جميل إلا أنه كان فقيرًا، فأغناه الله**»، فلم يأمر بقتله، ولا حكم بكفره. وفي السنن عن بهز بن حكيم، عن أبيه، عن جدّه، عن النبي ﷺ: «**ومَنْ منعها فإنّا آخذوها وشطر ماله**» الحديث، .اهـ.

قال الشيخ عبد الله: فتأمل كلامه وتصريحه بأن الطائفة الممتنعة عن أداء الزكاة إلىٰ الإمام أنهم يقاتلون ويحكم عليهم بالكفر والردّة عن الإسلام، وتسبى ذراريهم، وتُغنم أموالهم، وإنْ أقرُّوا بوجوب الزكاة، وصلّوا الصلوات الخمس، وفعلوا جميع شرائع الإسلام غير أداء الزكاة. وأنّ ذلك ليس بمسقط للقتال لهم، والحكم عليهم بالكفر والردّة، وأن ذلك قد ثبت بالكتاب والسنّة واتفاق الصحابة رضي الله عنهم، والله أعلم».اهـ[١].

وأما القول بأن هٰذا إنما كان رأي أبي بكر، وأن عمر أطاع أبا بكر في هٰذا مع اعتقاده خلافه، ثم عمل في خلافته بما أدّاه إليه اجتهاده من أنهم يعاملون معاملة البغاة لا معاملة الكفار، ووافقه أهل عصره من الصحابة وغيرهم[٢] ـ فإنه آتٍ ـ والله أعلم ـ من جهة الرافضة، حيث قال الخطابي رحمه الله: «وقد زعم قوم من الرافضة أن عمر رضي الله عنه إنما أراد بهٰذا القول: تقليد أبي بكر رضي الله عنه، وأنه كان يعتقد له العصمة والبراءة من الخطأ، وليس ذلك كما زعموه...».اهـ[٣].

لكن الرافضة لم تقل بهٰذا لأن عمر كان يعتقد العصمة لأبي بكر؛ لأن اعتقاد عصمة الأئمة أصل من أصول مذهبهم، فإذا كان ذلك كذلك، كان ذكرهم لهٰذا علىٰ هٰذا الوجه مدحًا، أو استدلالًا منهم به علىٰ صحة هٰذا الأصل عندهم!! وهٰذا غير ممكن ولا يتصور؛ لأن مذهب الرافضة معلوم في أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، من بغضهم لهما أشدَّ البغض وكراهيتهم لهما أشدّ الكراهية. وإنما ذكروا هٰذا في سياق ذم الصحابة، وأنهم لم يكونوا متفقين، بل كانوا متنازعين مختلفين دائمًا، كما ذكر ذلك صاحب منهاج الكرامة: ابن المطهر الحلي

---

(١) الدرر السنية في الأجوبة النجدية (١٠/١٧٨ ـ ١٧٩).
(٢) يراجع: فتح الباري (١٢/ ٢٨٠).
(٣) معالم السنن، ضمن سنن أبي داود (٢/٢٠١).

الرافضي، الذي ألف شيخ الإسلام كتابه «منهاج السنّة» للردّ عليه.

يقول ابن المطهر الرافضي في سياق تعداد مثالب الصحابة: «وأما المطاعن في الجماعة، فقد نقل الجمهور منها أشياء كثيرة، حتى صنف الكلبي كتابًا في مثالب الصحابة، ولم يذكر فيه منقصة واحدة لأهل البيت»، «وقد ذكر غيره منها أشياء كثيرة، ونحن نذكر منها شيئًا يسيرًا...»، «وقد ذكر الشهرستاني[١]، وهو من أشدّ المتعصبين علىٰ الإمامية، أن مثار الفساد بعد شبهة إبليس الاختلاف الواقع في مرض رسول الله ﷺ...»، ثم بدأ في ذكر تلك الاختلافات التي وقعت بين الصحابة، إلىٰ أن قال: «الخلاف السادس: في قتال مانعي الزكاة. قاتلهم أبو بكر، واجتهد عمر في أيام خلافته، فردَّ السبايا والأموال إليهم، وأطلق المحبوسين». اهـ[٢].

وقد ردَّ شيخ الإسلام هذه الدعوى وبيَّن عوارها، فقال: «وأما قوله: الخلاف السادس...

فهٰذا من الكذب الذي لا يخفى علىٰ من عرف أحوال المسلمين، فإنّ مانعي الزكاة اتفق أبو بكر وعمر علىٰ قتالهم، بعد أن راجعه عمر في ذلك؛ كما في الصحيحين عن أبي هريرة: «أن عمر قال لأبي بكر: يا خليفة رسول الله، كيف تقاتل الناس وقد قال النبي ﷺ: **أُمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم علىٰ الله**؟! فقال أبو بكر: ألم يقل: **إلا بحقها وحسابهم علىٰ الله**؟ فإن الزكاة من حقها. والله لو منعوني عناقًا كانوا يؤدُّونها إلىٰ رسول الله ﷺ لقاتلتهم علىٰ منعها. قال عمر: فوالله ما هو إلا أن رأيت الله قد شرح صدر أبي بكر للقتال، فعرفت أنه الحق».

وفي الصحيحين تصديق فَهْم أبي بكر: عن ابن عمر، عن النبي ﷺ؛ أنه قال: «**أُمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إلـه إلا الله وأني رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها**».

---

(١) في الملل والنحل (١/ ٣٣).

(٢) عن منهاج السنّة (٥/ ٨١، ٤٦١) (٦/ ٣٠٠، ٣٤٧).

فعمر وافق أبا بكر علىٰ قتال أهل الردّة مانعي الزكاة، وكذلك سائر الصحابة. وأقرَّ أولئك بالزكاة بعد امتناعهم منها، ولم تسبَ لهم ذرية، ولا حُبس منهم أحد، ولا كان بالمدينة حَبْس؛ لا علىٰ عهد رسول الله ﷺ، ولا علىٰ عهد أبي بكر. فكيف يموت وهم في حبسه؟!

وأول حبس اتخذ في الإسلام بمكة، اشترى عمر من صفوان بن أُمية داره، وجعلها حبسًا بمكة. ولكن من الناس من يقول: سبى أبو بكر نساءهم وذراريهم، وعمر أعاد ذلك عليهم. وهٰذا إذا وقع ليس فيه بيان اختلافهما، فإنه قد يكون عمر كان موافقًا علىٰ جواز سبيهم، لكن ردَّ إليهم سبيهم، كما ردَّ النبي ﷺ علىٰ هوازن سبيهم بعد أن قسمه بين المسلمين، فمن طابت نفسه بالرد وإلا عوَّضه من عنده، لما أتى أهلهم مسلمين فطالبوا ردَّ ذلك إليهم.

وأهل الردّة كان قد اتفق أبو بكر وعمر وسائر الصحابة علىٰ أنهم لا يمكنون من ركوب الخيل ولا حمل السلاح، بل يتركون يتبعون أذناب البقر، حتى يُري الله خليفة رسوله والمؤمنين حسن إسلامهم، فلما تبيَّن لعمر حسن إسلامهم ردَّ ذلك إليهم؛ لأنه جائز». اهـ(١).

وقول عمر ﵁: «فلما رأيت أن الله قد شرح صدر أبي بكر عرفت أنه الحق» يشير إلىٰ أنه قد استقرَّ عنده صحة رأي أبي بكر، وأنه انشرح صدره بالحجة التي أدلىٰ بها أبو بكر والبرهان الذي أقامه نصًا ودلالة؛ كما قال الخطابي ﵀(٢).

والمقصود أن الطائفة إذا امتنعت عن شريعة من الشرائع الواجبة المتواترة وتواطأت علىٰ ذلك فإنها تكفر، والتشريع الوضعي يشبه هذه المسألة من جهة أنّ كلًا منهما تواطؤ علىٰ الامتناع عن العمل بشريعة من شرائع الإسلام الواجبة المتواترة: ولذلك فإن شيخ الإسلام يذكر دائمًا مسألة الطائفة الممتنعة وحادثة المرتدين في عهد أبي بكر في كل موضع يتكلم فيه عن التتار وياسقهم الذي وضعه لهم جنكيز خان(٣). ويؤكد علىٰ أن التتار بسبب عدم التزامهم بالحكم

---

(١) المرجع السابق (٦/٣٤٧ ـ ٤٩).

(٢) يراجع: معالم السنن (٢/٢٠٢).

(٣) سيأتي الكلام قريبًا ـ إن شاء الله ـ عن الياسق. وانظر: مجموع الفتاوى (٢٨/٥٠١ ـ ٥٥٣).

بينهم بالكتاب والسنّة والتحاكم إليهما وتحاكمهم إلىٰ الياسق مع ادعائهم الإسلام؛ أعظم خروجًا عن شريعة الإسلام من مانعي الزكاة والممتنعين عن ترك الربا، ومن ذلك قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والتتار وأشباههم أعظم خروجًا عن شريعة الإسلام من مانعي الزكاة والخوارج [و] من أهل الطائف الذين امتنعوا عن ترك الربا»(١).

ثم إنه يجب ملاحظة: أنه وإن قيل: إن الأمر في تكفير الطائفة الممتنعة عن شريعة من الشرائع الواجبة المتواترة، غير متفق عليه بين أهل السنّة وهو محتمل، فإن الأمر في التشريع الوضعي غير محتمل ولا ينبغي أن يكون موضع احتمال؛ للفرق بين الأمرين من وجوه، فإن الطائفة الممتنعة وإن تركت العمل بشريعة واجبة متواترة لكنها لم تأت بالمخالف لتلك الشريعة فتعمل به بدلًا عما تركته، ولعله من هنا وقع الاحتمال في تكفيرها. وأما التشريع الوضعي. فإنه أصرح في المعاندة والإعراض عن شرع الله والامتناع عن شريعته؛ لأنه جمع بين ترك الشريعة الإلهية وبين الإتيان بالمخالف والعمل به بدلًا عن شريعة الله، كما يُعمل بالشريعة.

وإذا كان الله تعالىٰ قد توعد بالخلود في جهنم مَنْ عمل بغير حكمه في المواريث وعطّل حكمه الحق، فقال: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٣﴾ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿١٤﴾﴾ [النساء: ١٣، ١٤].

قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «﴿يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾ يقول: باقيًا فيها أبدًا، لا يموت، ولا يخرج منها أبدًا...

فإن قال قائل: أوَ يخلد في النار من عصى الله ورسوله في قسمة المواريث؟ قيل: نعم، إذا جمع إلىٰ معصيتهما في ذلك شكًا في أن الله فرض عليه ما فرض علىٰ عباده في هاتين الآيتين، أو علم ذلك فحادَّ الله ورسوله في أمرهما»(٢).

واعتبر ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن تغييره حكم الله دليل علىٰ عدم الرضا بما قسم الله،

(١) المرجع نفسه (٢٨/٥٤٦).
(٢) تفسير ابن جرير (٤/٢٩١).

فلذا هو يُخلَّد في النار، فقال: «أي: لكونه غيَّر ما حكم الله به وضادَّ الله في حكمه. وهٰذا إنما يصدر عن عدم الرضا بما قسم الله وحكم به. ولهٰذا يجازيه بالإهانة في العذاب الأليم المقيم»[١].

فإذا كان هٰذا فيمن ضادَّ حكم الله في مسألة واحدة، فكيف بالتشريع الوضعي الذي فيه إقصاء لشريعة الله واستبدال غيرها بها؟!

ياسق التتار:

يعتبر ياسق التتار أول تشريع وضعي يدخل البلاد الإسلامية ويتحاكم إليه من ينتسبون للإسلام كما يتحاكم المسلمون إلىٰ شرع ربهم. وقد كان ذلك في أواخر القرن السابع وأول القرن الثامن.

والغرض من الكلام عنه هنا: استعراض أقوال أهل السنّة في حكمه وحكم مَنْ عمل به واتبعه مع ادعائه الإسلام؛ لتكون أقوالهم دليلًا قويًّا علىٰ أن التشريع الوضعي والحكم به علىٰ الاستمرار كفر ينافي دعوى الإيمان، وأن هٰذا القول هو قول أهل السنّة؛ لا قول الخوارج.

١ ـ جاء في تاج العروس: «يَساق كسَحاب، وربما قيل: يَسَق بحذف الألف، والأصل فيه يساغ بالغين المعجمة، وربما خفف فحذف، وربما قلب قافًا، وهي كلمة تركية يعبَّر بها عن وضع قانون المعاملة»[٢].

فالياسق أو الياسا هو: النظام القانوني أو التشريع الوضعي الذي وضعه ملك التتر جنكيز خان بعد أن استولىٰ علىٰ المُلك. وقد كان ابتداء ملكه سنة (٥٩٩هـ)، ومات سنة (٦٢٤هـ)، وحين استولىٰ علىٰ المُلك في بلاده أرض المغول أخذ في توسيع مملكته، فاستولىٰ علىٰ الصين ثم بلاد خراسان: بخارى وخوارزم وسمرقند، وسائر تلك البلدان الإسلامية، وكان إذا استولىٰ علىٰ بلد يتبع سياسة القتل الشامل، قال عنه الذهبي ﷺ: «وقتل المسلم عنده أهون من قتل البرغوث، وله شجاعة مفرطة وعقل وافر ودهاء ومكر». اهـ[٣].

---

(١) تفسير ابن كثير (١/ ٦٩٥).
(٢) (٧/ ٩٨).
(٣) يراجع: سير أعلام النبلاء (٢٢/ ٢٤٣)، البداية والنهاية (١٣/ ١١٧ ـ ١١٩)، شذرات الذهب (٥/ ١١٣)، معجم البلدان (٤/ ٨٥٨).

وقد كان هو وأهل مملكته لا يرجعون إلىٰ شريعة من الشرائع ولا يتقيّدون بدين من الأديان، فاخترع تشريعًا سمّاه «الياسق أو الياسا»، ومعناه بالمغولية: التراتيب[١]. ذكر فيه أمورًا من التدبيرات للخاصة والعامة، ومراسم الملوك والرعية، وألزم الرعية بها وحملهم عليها بالسيف. وقد ركّبه من آراء نفسه ومن أديان شتى من اليهودية والنصرانية والإسلام، كما قال الحافظ ابن كثير[٢].

يقول القلقشندي[٣] رَحِمَهُ اللَّهُ: «ثم الذي كان عليه جنكيز خان في التديُّن وجرى عليه أعقابه بعده، الجري علىٰ منهاج ياسه التي قررها، وهي قوانين ضمنها من عقله وقررها من ذهنه، رتب فيها أحكامًا، وحدَّ فيها حدودًا، ربما وافق القليل منها الشريعة المحمدية، وأكثرها مخالف لذلك. سماها الياسه الكبرى، قد اكتتبها وأمر أن تجعل في خزانته تتوارث عنه في أعقابه وأن يتعلمها صغار أهل بيته»[٤].

وقد نقل ابن كثير عن بعضهم في قصة كتابة الياسق أن جنكيز خان كان يصعد جبلًا ثم ينزل ثم يصعد ثم ينزل مرارًا، حتى يعيى ويقع مغشيًّا عليه ويأمر مَنْ عنده أن يكتب ما يلقى علىٰ لسانه حينئذٍ، قال ابن كثير: «فإن كان هٰذا هكذا فالظاهر أن الشيطان كان ينطق علىٰ لسانه بما فيها»[٥].

ثم صار هٰذا التشريع شرعًا متبعًا في بنيه الذين تولوا الملك بعده لا يخرجون عنه، وقد قال المقريزي رَحِمَهُ اللَّهُ: «إنَّ جنكيز خان القائم بدولة التتر في بلاد الشرق لما غلب الملك أونك خان، وصارت له دولة: قرر قواعد وعقوبات أثبتها في كتاب سماه «ياسه»، ومن الناس مَن يسمِّيه يسق، والأصل في اسمه ياسه، ولما تمَّم وضعه كتب ذلك نقشًا في صفائح الفولاذ، وجعله شريعة لقومه، فالتزموه بعده حتى قطع الله دابرهم. وكان جنكيز خان لا يتدين بشيء من أديان أهل الأرض، كما تعرف هٰذا إن كنت أشرفت علىٰ أخباره، فصار الياسه حكمًا

(١) يراجع: معجم الألفاظ والتراكيب المولدة، ص(٣٠٠).
(٢) التفسير (٢/ ١٧٠) عند آية [المائدة: ٥٠].
(٣) أحمد بن علي الفزاري، برع في الفقه والأدب، وهو صاحب كتاب «صبح الأعشى»، توفي سنة (٨٢١هـ). انظر: الضوء اللامع (٢/ ٨)، الأعلام (١/ ١٧٧).
(٤) صبح الأعشى (٤/ ٣١٠ ـ ٣١١).
(٥) البداية والنهاية (١٣/ ١١٨).

بتًّا بقي في أعقابه لا يخرجون عن شيء من حكمه، فلما مات التزم مَنْ بعده مِن أولاده وأتباعهم حكم الياسه كالتزام أول المسلمين حكم القرآن، وجعلوا ذلك دينًا لم يعرف عن أحدٍ منهم مخالفته بوجه»(١).

٢ ـ فاستمرَّ العمل بالياسق في المتملك من ذريته، حتى الذين أعلنوا الإسلام منهم. وقد كان أول من أعلن الإسلام من ملوك التتر هٰؤلاء: تكدار بن هولاكو بن تولي خان بن جنكيز خان، واتخذ لنفسه اسم «أحمد»، وكان ذلك في سنة (٦٨١هـ)(٢).

وكانت هجماتهم علىٰ العالم الإسلامي مستمرة لا تنقطع، فلما كان عهد ملكهم غازان أو قازان قدم بهم الشام سنة (٦٩٨هـ)، فتصدَّى لجهادهم أهل الشام ومصر بقيادة السلطان المملوكي الناصر محمد بن قلاوون، وحصل للناس ـ حتى بعض العلماء منهم ـ شبهة في جواز قتالهم؛ لأنهم يعلنون الإسلام ويقرُّون بالشهادتين، ولأنهم يزعمون أنهم إنما قدموا لما أخذتهم الحمية الإسلامية في الدفاع عن بعض ممالك المسلمين التي هاجمها بعض جنود المماليك. واتهم غازان في مرسوم أصدره حين قدم دمشق حكامَ مصر والشام بأنهم خارجون عن طريق الدين غير متمسكين بأحكام الإسلام، فقد جاء في رسالة وجهها إلىٰ الناصر محمد بن قلاوون سنة (٦٩٨هـ) قوله: «بسم الله الرحمٰن الرحيم، وننهي بعد السلام إليه، أنَّ الله ﷻ جعلنا وإياكم أهل ملة واحدة وشرّفنا بدين الإسلام وأيّدنا، وندبنا لإقامة منارهِ وسدّدنا، وكان بيننا وبينكم ما كان بقضاء الله وقدره، وما كان ذلك إلا بما كسبت أيديكم وما الله بظلام للعبيد. وسبب ذلك أن بعض عساكركم أغاروا علىٰ «ماردين» وبلادها في شهر رمضان المعظم قدره، الذي لم تزل الأمم يعظمونه في سائر الأقطار، وفيه تغلّ الشياطين وتغلق أبواب النيران، فطرقوا البلاد علىٰ حين غفلة من أهلها وقتلوا وسبوا وهتكوا محارم الله بسرعة من غير مهلة، وأكلوا الحرام، وارتكبوا الآثام، وفعلوا ما لم تفعله عبّاد الأصنام. فأتونا أهل ماردين، صارخين مسارعين،

(١) الخطط، المقريزي (٢/ ٢٢٠، ٢٢١).

(٢) يراجع: وثائق الحروب الصليبية، د. محمد ماهر حماده، ص(٨٠) وما بعدها، جهاد المماليك ضد الصليبيين، د. عبد الله الغامدي ص(٢٤٧) وما بعدها.

ملهوفين مستغيثين بالأطفال والحريم، وقد استولىٰ عليهم الشقاء بعد النعيم، فلاذوا بجنابنا وتعلقوا بأسبابنا ووقفوا موقف المستجير الخائف ببابنا. فهزّتنا نخوة الكرام، وحرّكتنا حميّة الإسلام، فركبنا علىٰ الفور بمن كان معنا، ولم يسعنا بعد هٰذا المقام، ودخلنا البلاد، وقدّمنا النية، وعاهدنا الله تعالىٰ علىٰ ما يرضيه عند بلوغ الأمنية، وعلمنا أنّ الله تعالىٰ لا يرضى لعباده الكفر بأن يسعوا في الأرض فسادًا، والله لا يحب الفساد...» إلخ رسالته الطويلة[١].

ولما احتلَّ غازان دمشق سنة (٦٩٩هـ) أصدر مرسومًا قال فيه: «بقوة الله تعالىٰ، وإقبال دولة السلطان محمود غازان، ليعلم أمراء التومان والآلاف والمئين من عموم العساكر المنصورة من المغل والأرمن والكرج وغيرهم ممن هو داخل تحت ربقة طاعتنا، أنَّ الله لما نوّر قلوبنا بنور الإسلام، وهدانا إلىٰ ملّة النبي ﷺ ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَـٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ ۚ فَوَيْلٌ لِّلْقَـٰسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ فِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٢٢﴾﴾ [الزمر: ٢٢]. ولما أن سمعنا أن حكام مصر والشام خارجون عن طريق الدين غير متمسكين بأحكام الإسلام، ناقضون لعهودهم، حالفون بالأيمان الفاجرة، ليس لهم وفاء ولا زمام، ولا لأمورهم التئام ولا انتظام، وكان أحدهم إذا تولىٰ سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل، والله لا يحب الفساد، وشاع شعارهم بالحيف علىٰ الرعية، وأضاعوا الحقوق المرعية، ومدُّوا أيديهم العادية إلىٰ حريمهم وأموالهم وأولادهم وعيالهم، والتخطي عن جادة العدل والإنصاف، وارتكابهم الجور والاعتساف، حملتنا الحمية الدينية والحفيظة الإسلامية، علىٰ أن توجهنا إلىٰ هذه البلاد لإزالة هٰذا العدوان وإماطة هٰذا العصيان...» إلخ مرسومه[٢].

فلأجل هٰذا الادعاء الذي كان يدعيه ملوك التتار وقع الناس في حيرة من أمرهم، وحصلت لهم الشبهة، فانتدب شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لإزالة هذه الشبهة وبيان الحق في أمر هٰؤلاء، يقول الحافظ ابن كثير رحمه الله: «وقد تكلم

(١) النجوم الزاهرة لابن تغري بردى (٨/ ١١١ ـ ١١٢)، وانظر: صبح الأعشى (٨/ ٦٩ ـ ٧١).

(٢) ملحق رقم (٢) النجوم الزاهرة (٨/ ٢٣٠)، نقله المحقق عن نهاية الأرب للنويري. وانظر: وثائق الحروب الصليبية ص(٤٠٠ ـ ٤٠٣).

الناس في كيفية قتال هٰؤلاء التتر، من أيِّ قبيلٍ هو؟ فإنهم يُظهرون الإسلام، وليسوا بغاة علىٰ الإمام؛ فإنهم لم يكونوا في طاعته في وقت ثم خالفوه.

فقال الشيخ تقي الدين: هٰؤلاء من جنس الخوارج الذين خرجوا علىٰ عليٍّ ومعاوية، ورأوا أنهم أحق بالأمر منهما، وهٰؤلاء يزعمون أنهم أحقّ بإقامة الحق من المسلمين، ويعيبون علىٰ المسلمين ما هم متلبسون به من المعاصي والظلم، وهم متلبّسون بما هو أعظم منه بأضعاف مضاعفة.

فتفطن العلماء والناس لذلك، وكان يقول للناس: إذا رأيتموني من ذلك الجانب وعلىٰ رأسي مصحف فاقتلوني. فتشجع الناس في قتال التتار وقويت قلوبهم ونياتهم، ولله الحمد»[١].

ومما يصور استحكام الشبهة علىٰ الناس ما ورد إلىٰ شيخ الإسلام من أسئلة عدة في ذلك، ومنها:

قول السائل: «ما تقول الفقهاء أئمة الدين في هٰؤلاء التتار الذين قدموا سنة تسع وتسعين وستمائة، وفعلوا ما اشتهر من قتل المسلمين وسبي بعض الذراري، والنهب لمن وجدوه من المسلمين، وهتكوا حرمات الدين... وادعوا مع ذلك التمسك بالشهادتين، وادعوا تحريم قتال مقاتلهم، لما زعموا من اتباع أصل الإسلام، ولكونهم عفوا عن استئصال المسلمين، فهل يجوز قتالهم أو يجب؟ وأيما كان فمن أيِّ الوجوه جوازه أو وجوبه؟ أفتونا مأجورين»[٢].

وفي سؤال آخر:

«ما تقول السادة العلماء أئمة الدين رضي الله عنهم أجمعين وأعانهم علىٰ بيان الحق المبين، وكشف غمرات الجاهلين الزائفين، في هٰؤلاء التتار الذين يقدمون إلىٰ الشام مرة بعد مرة، وتكلَّموا بالشهادتين وانتسبوا إلىٰ الإسلام، ولم يبقوا علىٰ الكفر الذي كانوا عليه في أول الأمر، فهل يجب قتالهم أم لا؟ وما الحجة علىٰ قتالهم؟... وما يقال فيمن زعم أنهم مسلمون، والمقاتلون لهم مسلمون، وكلاهما ظالم، فلا يقاتل مع أحدهما؟

وفي قول من زعم أنهم يقاتلون كما تقاتل البغاة المتأولون؟... أفتونا في

---

(١) البداية والنهاية (١٤/ ٢٣ ـ ٢٤) وكان ذلك سنة (٧٠٢هـ).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٨/ ٥٠١ ـ ٥٠٢).

ذلك بأجوبة مبسوطة شافية، فإن أمرهم قد أشكل علىٰ كثير من المسلمين، بل علىٰ أكثرهم، تارة لعدم العلم بأحوالهم، وتارة لعدم العلم بحكم الله تعالىٰ ورسوله ﷺ في مثلهم»(١).

فقام شيخ الإسلام ببيان حقيقة أمر هٰؤلاء وبناه علىٰ أصلين، وذكر أن هذين الأصلين يجب أن تبنى عليهما كل فتوى، وهما: المعرفة بحالهم، والمعرفة بحكم الله في مثلهم.

ـ فأما المعرفة بحالهم، فقد بيَّن أن هٰؤلاء التتار مع إعلانهم الإسلام إلا أنهم متلبسون بأمور تخالف الإسلام، ومنها:

١ ـ الالتزام بأحكام الياسق وعدم الالتزام بالحكم بالكتاب والسنّة والتحاكم إليهما.

٢ ـ تعطيل كثير من شرائع الإسلام، مثل الصلاة والزكاة وضرب الجزية علىٰ اليهود والنصارى.

٣ ـ استباحة دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم.

مع تعظيم ملكهم جنكيز خان، وقولهم بأن محمدًا ﷺ عظيم وجنكيز خان عظيم!!

ـ وأما المعرفة بحكم الله فيهم وفي أمثالهم، فإنه بناءً علىٰ ما ذكره من تلبسهم بتلك الأمور العظيمة قرر أنهم كفار خارجون عن شريعة الله تعالىٰ، وأنه يجب قتالهم.

فكان مما قاله: «نعم، يجب قتال هٰؤلاء بكتاب الله وسنّة رسوله واتفاق أئمّة المسلمين. وهٰذا مبني علىٰ أصلين:

أحدهما: المعرفة بحالهم. والثاني: معرفة حكم الله في مثلهم.

فأما الأول: فكل من باشر القوم يعلم حالهم، ومن لم يباشرهم يعلم ذلك بما بلغه من الأخبار المتواترة، وأخبار الصادقين».

«وقد شاهدنا عسكر القوم، فرأينا جمهورهم لا يصلون، ولم نَرَ في عسكرهم مؤذنًا ولا إمامًا، وقد أخذوا من أموال المسلمين وذراريهم وخربوا من ديارهم ما لا يعلمه إلا الله...

(١) المرجع نفسه (٢٨/٥٠٩ ـ ٥١٠).

وهم يقاتلون علىٰ ملك جنكسخان، فمن دخل في طاعتهم جعلوه وليًا لهم، وإن كان كافرًا، ومَن خرج عن ذلك جعلوه عدوًا لهم، وإن كان من خيار المسلمين. ولا يقاتلون علىٰ الإسلام ولا يضعون الجزية والصغار؛ بل غاية كثير من المسلمين منهم من أكابر أمرائهم ووزرائهم أن يكون المسلم عندهم كمن يعظّمونه من المشركين من اليهود والنصارى، كما قال أكبر مقدميهم الذين قدموا الشام وهو يخاطب رسل المسلمين ويتقرب إليهم بأنا مسلمون فقال: هذان آيتان عظيمتان جاءا من عند الله، محمد وجنكسخان. فهٰذا غاية ما يتقرب به أكبر مقدميهم إلىٰ المسلمين، أن يسوِّي بين رسول الله وأكرم الخلق عليه وسيد ولد آدم وخاتم المرسلين، وبين ملك كافر مشرك من أعظم المشركين كفرًا وفسادًا وعدوانًا، من جنس بختنصر وأمثاله».

«فهٰؤلاء القوم المسؤول عنهم عسكرهم مشتمل علىٰ قوم كفار من النصارى والمشركين، وعلىٰ قوم منتسبين إلىٰ الإسلام وهم جمهور العسكر، ينطقون بالشهادتين إذا طُلبت منهم، ويعظمون الرسول، وليس فيهم من يصلي إلا قليل جدًا، وصوم رمضان أكثر فيهم من الصلاة، والمسلم عندهم أعظم من غيره، وللصالحين عندهم قدر، وعندهم من الإسلام بعضه، وهم متفاوتون فيه، لكن الذي عليه عامَّتهم والذي يقاتلون عليه متضمن لترك كثير من شرائع الإسلام أو أكثرها، فإنهم ـ أولًا ـ يوجبون الإسلام ولا يقاتلون من تركه، بل من قاتل علىٰ دولة المغول عظموه وتركوه، وإن كان عدوًا لله ورسوله، وكل من خرج عن دولة المغول أو عليها استحلوا قتاله، وإن كان من خيار المسلمين، فلا يجاهدون الكفار، ولا يلزمون أهل الكتاب بالجزية والصغار... وكذلك أيضًا عامَّتهم، لا يحرمون دماء المسلمين وأموالهم، إلا أن ينهاهم عنها سلطانهم؛ أي: لا يلتزمون تركها. وإذا نهاهم عنها أو عن غيرها أطاعوه لكونه سلطانًا، لا بمجرد الدين. وعامَّتهم لا يلتزمون أداء الواجبات؛ لا من الصلاة، ولا من الزكاة، ولا من الحج ولا غير ذلك.

ولا يلتزمون الحكم بينهم بحكم الله، بل يحكمون بأوضاع لهم، توافق الإسلام تارة وتخالفه أخرى... فدخلوا فيه وما التزموا شرائعه»[(١)].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٨/ ٥١٠، ٥٢٠ ـ ٥٢١، ٥٠٤ ـ ٥٠٥).

وقال في الأصل الثاني، وهو حكم الله فيهم وفي أمثالهم: «جهاد أعداء الله المارقين من الدين، وهم صنفان:

أهل الفجور والطغيان وذوو الغي والعدوان، الخارجون عن شرائع الإيمان، طلبًا للعلوّ في الأرض والفساد، وتركًا لسبيل الهدى والرشاد. وهٰؤلاء هم التتار ونحوهم من كل خارج عن شرائع الإسلام، وإن تمسك بالشهادتين أو ببعض سياسة الإسلام. والصنف الثاني: أهل البدع المارقون...».

«فمن كان من الشاكرين الثابتين علىٰ الدين، الذين يحبهم الله ﷻ ورسوله، فإنه يجاهد المنقلبين علىٰ أعقابهم الذين يخرجون عن الدين ويأخذون بعضه ويدعون بعضه؛ كحال هٰؤلاء القوم المجرمين المفسدين، الذين خرجوا علىٰ أهل الإسلام وتكلم بعضهم بالشهادتين، وتسمّى بالإسلام من غير التزام شريعته؛ فإنّ عسكرهم مشتمل علىٰ أربع طوائف:

- كافرة باقية علىٰ كفرها من الكرج والأرمن والمغل.

- وطائفة كانت مسلمة فارتدَّت عن الإسلام وانقلبت علىٰ عقبيها من العرب والفرس والروم وغيرهم...

- وفيهم أيضًا من كان كافرًا فانتسب إلىٰ الإسلام، ولم يلتزم شرائعه من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، وحجّ البيت، والكفّ عن دماء المسلمين وأموالهم، والتزام الجهاد في سبيل الله، وضرب الجزية علىٰ اليهود والنصارى وغير ذلك. وهٰؤلاء يجب قتالهم بإجماع المسلمين؛ كما قاتل الصدِّيق مانعي الزكاة، بل هٰؤلاء شرٌّ منهم مِنْ وجوه...

- وفيهم صنف رابع شر من هٰؤلاء، وهم قوم ارتدُّوا عن شرائع الإسلام وبقوا مستمسكين بالانتساب إليه.

فهٰؤلاء الكفار المرتدُّون والداخلون فيه من غير التزام لشرائعه»، «وقتال هٰذا الضرب واجب بإجماع المسلمين، وما يشك في ذلك من عَرف دين الإسلام وعرف حقيقة أمرهم، فإنّ هٰذا السلم الذي هم عليه ودين الإسلام لا يجتمعان أبدًا».

«والتتار وأشباههم أعظم خروجًا عن شريعة الإسلام من مانعي الزكاة والخوارج «و» من أهل الطائف الذين امتنعوا عن ترك الربا، فمَنْ شكَّ في قتالهم

فهو أجهل الناس بدين الإسلام»[١].

ثمَّ ردَّ رَحِمَهُ اللهُ علىٰ شبهة أنهم بغاة متأولون بقوله: «ومن اعتقد مِنَ المنتسبين إلىٰ العلم أو غيره أنّ قتال هٰؤلاء بمنزلة قتال البغاة الخارجين عن الإمام بتأويل سائغ؛ كقتال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب لأهل الجمل وصفِّين، فهو غالط جاهل بحقيقة شريعة الإسلام... وإنما هم خارجون عن نفس شريعة رسول الله ﷺ وسنَّته، شرًّا من خروج الخوارج الحرورية وليس لهم تأويل سائغ... ولكن لهم تأويل من جنس تأويل مانعي الزكاة والخوارج واليهود والنصارى، وتأويلهم شر تأويلات أهل الأهواء».

«لكن من زعم أنهم يقاتلون كما تقاتل البغاة المتأولون، فقد أخطأ خطأً قبيحًا وضلَّ ضلالًا بعيدًا».

«والصواب أنّ هٰؤلاء ليسوا من البغاة المتأولين، فإن هٰؤلاء ليس لهم تأويل سائغ أصلًا، وإنما هم من جنس الخوارج المارقين ومانعي الزكاة، وأهل الطائف، والخرمية ونحوهم ممَّن قوتلوا علىٰ ما خرجوا عنه من شرائع الإسلام.

وهٰذا موضع اشتبه علىٰ كثير من الناس مِنَ الفقهاء...»[٢].

فهٰذا هو كلام شيخ الإسلام فيهم، وقد عدَّ عدمَ التزامِهم بالحكم بشرع الله، والتزامَهم بالياسق من الأمور التي كفروا بسببها.

ومما يوضح أن شيخ الإسلام اعتبر حكمهم بالياسق والتزامهم به كفرًا مستقلًا بذاته عن غيره من أمورهم الكفرية الأخرى التي كانوا متلبسين بها؛ قولُه: «ومن حكم بحكم البندق وشرع البندق، أو غيره مما يخالف شرعَ الله ورسوله، وحكمَ الله ورسوله، وهو يعلم ذلك فهو من جنس التتار الذين يقدمون حكم «الياساق» علىٰ حكم الله ورسوله». اهـ[٣].

ولما تكلم الحافظ ابن كثير عن التتار ذكر اعتمادهم حكم الياسق دون حكم الله ورسوله، واعتبره مناطًا مستقلًا لكفرهم. فقال بعد أن ذكر شيئًا مما في الياسق من الأحكام: «وفي ذلك كله مخالفة لشرائع الله المنزلة علىٰ عباده الأنبياء

---

(١) المرجع السابق (٢٨/٣٩٩، ٤١٣ ـ ٤١٦، ٥٠٦، ٥٤٦).

(٢) المرجع السابق (٢٨/٤٨٦، ٥٤١، ٥٤٨).

(٣) مجموع الفتاوى (٣٥/٤٠٨).

عليهم الصلاة والسلام، فمن ترك الشرع المحكم المنزل علىٰ محمد بن عبد الله خاتم الأنبياء، وتحاكم إلىٰ غيره من الشرائع المنسوخة كفر، فكيف بمن تحاكم إلىٰ الياسا وقدّمها عليه؟ مَن فعل ذلك كفر بإجماع المسلمين. قال الله تعالىٰ: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٥٠﴾﴾، وقال تعالىٰ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾»[١].

وقال عند قوله تعالىٰ: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٥٠﴾﴾ [المائدة: ٥٠]: «ينكر تعالىٰ علىٰ من خرج عن حكم الله المحكم المشتمل علىٰ كل خير، الناهي عن كل شر، وعدل إلىٰ ما سواه من الآراء والأهواء والاصطلاحات التي وضعها الرجال بلا مستند من شريعة الله، كما كان أهل الجاهلية يحكمون به من الضلالات والجهالات مما يضعونها بآرائهم وأهوائهم، وكما يحكم به التتار من السياسات الملكية المأخوذة عن ملكهم جنكيز خان الذي وضع لهم الياسق، وهو عبارة عن كتاب مجموع من أحكام قد اقتبسها من شرائع شتّى؛ من اليهودية والنصرانية والملة الإسلامية وغيرها، وفيها كثير من الأحكام أخذها من مجرد نظره وهواه، فصارت في بنيه شرعًا متبعًا يقدّمونه علىٰ الحكم بكتاب الله وسنّة رسول الله ﷺ، فمَنْ فعل ذلك منهم فهو كافر يجب قتاله حتى يرجع إلىٰ حكم الله ورسوله، فلا يحكم سواه في قليل ولا كثير». اهـ[٢].

٣ ـ ومن الأمثلة التي توضح وتؤيد أن اعتماد التشريع الوضعي كفر بمجرّده؛ ما كان من شأن تيمورلُنْك[٣]، فإنه كان قد أعلن إسلامه، وأظهر شعائر

---

(١) البداية والنهاية (١٣/ ١١٩).

(٢) التفسير (٢/ ١٠٧).

(٣) هو الطاغية التتري: تيمورلنك، وقيل: تيمرلنك، ومعناه بالعربية: الأعرج. وُلد سنة (٧٢٨هـ) بمدائن ما وراء النهر. وقد كان من أتباع طقتمش خان، آخر الملوك من ذرية جنكيز خان، فلما مات قرر في السلطنة ولده محمود، فتزوج تيمورلنك أم محمود، فصار هو المتكلم في المملكة، ونازل صاحب بخارى فانتزعها منه، واعتلىٰ عرش سمرقند سنة (٧٧١هـ)، ثم فتح آسيا الوسطى ثم فارس ثم بغداد ثم الشام، وأعلن دخوله في الإسلام، لكنه لم يتقيد به. مات سنة (٨٠٨هـ). انظر: النجوم الزاهرة (١٢/ ٢٠١ ـ ٢١٢) (١٣/ ١١٦ ـ ١١٩)، الضوء اللامع (٣/ ٤٦ ـ ٥٠)، شذرات الذهب (٧/ ٦٢ ـ ٦٧).

الإسلام في بلاده. وكان يظهر إكرام علماء الدين ويظهر الحرص علىٰ تشييد المساجد والمدارس في سمرقند وأصفهان وتبريز. ومِنْ ذلك أنه بعث برسالة إلىٰ بعض الحكام يعاتبه فيها علىٰ عدم إقامة المساجد وعدم المحافظة علىٰ الصلوات، قال فيها: «إن ولاتك علىٰ مذهب سيئ، وليس لديهم أي مسجد، ولا يحرصون علىٰ إقامة الجمعة وصلاة الجماعة مطلقًا، وإنهم لا يقيمون الفرائض والسنن. وإذا خرج شخص يؤذن للصلاة يلحقون به الأذى. وا أسفاه علىٰ لقب الرئاسة الذي نلته»(١). لكنه كان يعتمد تشريع جنكيز خان «الياسا»، ويجعله أصلًا في تدبير مملكته، ولأجل هٰذا أفتى العلماء بكفره. وفيما يلي أقوالهم:

قال السخاوي(٢) رَحِمَهُ ٱللَّهُ، في سياق كلامه عن تيمورلنك: «يعتمد قواعد جنكيز خان ويجعلها أصلًا، ولذلك أفتى جمع جمّ بكفره، مع أن شعائر الإسلام في بلاده ظاهرة». اهـ(٣).

وقال ابن عربشاه(٤) رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «كان معتقدًا للقواعد الجنكيز خانية، وهي كفروع الفقه في الملّة الإسلامية، وممشيًّا لها علىٰ الطريقة المحمدية... ومن هذه الجهة أفتى كل من مولانا وشيخنا حافظ الدين محمد البزازي(٥) رَحِمَهُ ٱللَّهُ،

---

(١) ظفر نامه، لليزدي (١/ ٥٧١ ـ ٥٧٢) عن: صلة الدولة التيمورية بالعالم الإسلامي في عهد تيمورلنك. رسالة دكتوراه، لمحمد سالم با عامر، كلية الشريعة ـ قسم التاريخ، جامعة أم القرى، ١٤١٣هـ.

(٢) محمد بن عبد الرحمٰن السخاوي، أشهر شيوخه الحافظ ابن حجر، وقد لازمه أشد الملازمة وحمل عنه ما لم يشاركه فيه غيره. وقد قيل: إنه انتهى إليه علم الجرح والتعديل، حتى قيل: لم يكن بعد الذهبي أحد سلك مسلكه. ترجم لنفسه في الضوء اللامع (٨/ ٢) وما بعدها، وانظر: شذرات الذهب (٨/ ١٥ ـ ١٧).

(٣) الضوء اللامع (٣/ ٤٩).

(٤) أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد الدمشقي، أُجبر علىٰ الهجرة مع أبيه وهو صغير، من دمشق إلىٰ سمرقند، فأقام فيها وتعلم عدة لغات؛ كالتركية والفارسية، واطلع علىٰ عادات أهل تلك البلاد. ولذلك يعتبر كتابه (عجائب المقدور في نوائب تيمور) من أنفس المصادر في بابه، وقد وَصَفَ فيه أحوال تيمور وما كان منه من تدمير وتخريب للعالم الإسلامي. مات سنة (٨٥٤هـ). انظر: شذرات الذهب (٧/ ٢٨٠ ـ ٢٨٤)، الأعلام (١/ ٢٢٨).

(٥) حافظ الدين محمد بن محمد الكردري الحنفي المشهور بابن البزازي، فقيه حنفي، =

ومولانا وسيدنا وشيخنا علاء الدين محمد البخاري[١] - أبقاه الله - وغيرهما من العلماء الأعلام وأئمة الإسلام بكفر تيمورلنك، وبكفر من يقدم القواعد الجنكيزخانية علىٰ الشريعة الإسلامية»[٢].

وقال الشوكاني[٣] رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وهو يتكلم عن جنكيز خان وياسقه والتزام المتملّك بعده به: «فلزم طريقته الملعونة وتدبيره المشؤوم المتملك بعده من أولاده، ثم المتملك بعدهم من ولد ولده... ثم اقتفى هذه الطريقة القبيحة والتدبير الكفري تيمورلنك. فإنه كان لا يعمل في تدبير ملكه بغير كتاب الياسا». اهـ[٤].

وهٰذا الكلام من هٰؤلاء العلماء آتٍ علىٰ مقتضى القاعدة العامة المتقررة في نصوص الشريعة، والتي عبَّر عنها الشيخ محمد الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، بقوله: «من هدي القرآن للتي هي أقوم: أنّ كل من اتبع تشريعًا غير التشريع الذي جاء به سيد ولد آدم، محمد بن عبد الله صلوات الله وسلامه عليه: فاتباعه لذلك التشريع المخالف كفر بواح مخرج عن الملة الإسلامية»[٥].

= له الفتاوى في فقه الحنفية، والمناقب الكردرية في سيرة أبي حنيفة وغيرها. توفي سنة (٧٢٨هـ). شذرات الذهب (٧/ ١٨٣)، الأعلام (٧/ ٤٥).

(١) محمد بن محمد البخاري، علاء الدين فقيه من كبار فقهاء الحنفية. وُلد بإيران ونشأ ببخارى، وله رسالة في الرد علىٰ ابن عربي سماها «فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين». قال ابن طولون: كان إمام عصره. ووصفه ابن العماد بعلّامة الوقت، وأنه لم يخلف بعده مثله في العلم والزهد وإقماع أهل الظلم والجور. شذرات الذهب (٧/ ٢٤١ - ٢٤٢)، الأعلام (٧/ ٤٦ - ٤٧).

(٢) عجائب المقدور في نوائب تيمور، لابن عربشاه، ص(٤٥٥).

(٣) محمد بن علي الشوكاني، من الأئمة المجتهدين المحققين، كان قد خلع ربقة التقليد واستنار بهدي الكتاب والسنّة، فانتهى به الأمر إلىٰ سلوك طريق أهل السنّة والجماعة. له كتب كثيرة تدل علىٰ رسوخه في علوم الشريعة. مات سنة (١٢٥٠هـ). انظر: البدر الطالع، له (٢/ ٢١٤) وما بعدها، و(١/ ٤٧٨) وما بعدها، الأعلام (٦/ ٢٩٨).

(٤) عقد الجمان في شأن حدود البلدان، ضمن مجموع رسائل وفتاوى، دراسة وتحقيق الشيخ صالح الغزالي، لنيل درجة الدكتوراه، كلية الشريعة، جامعة أم القرى، ١٤٢١هـ.

(٥) أضواء البيان (٣/ ٤٣٩)، وانظر: (٤/ ٨٣ - ٨٤).

المسألة الرابعة: شبهتان والجواب عنهما[١]:

الشبهة الأولىٰ:

الزعم بأن التشريع الوضعي لا يعتبر كفرًا إلا إذا كان تبديلًا للدين. ويفسر التبديل بأن يتخذ ذلك التشريع دينًا ينسبه إلىٰ الله تعالىٰ وشرعه. فأما إن أقرَّ صاحبه بأنه من عند غير الله، فليس يعدُّ ذلك كفرًا مُخرجًا من الملة. ويستدلّ بعضهم لذلك بقوله تعالىٰ: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَـٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١]، ويقول: إنّ الآية كفَّرت مَنْ جمع بين وصف التشريع والزعم أنه من الدِّين، أما التشريع وحده دون زعم أنه من الدين، فلم تحكِ كفره.

وفيما يلي أقوال بعضهم في اشتراط ذلك:

ـ قال بعضهم، وقد طرح تساؤلًا هو: هل وضع التشريعات كفر بمجرده؟ ثم قال: «هنا تكمن صعوبة التكفير لأنه لا يفعله علىٰ أنه دين، ومن هنا فإنه ليس تبديلًا للدين»[٢].

ـ وقال أحدهم: «التبديل في الحكم، في اصطلاح العلماء هو الحكم بغير ما أنزل الله علىٰ أنه من عند الله؛ كمن حكم بالقوانين الفرنسية، وقال: هي من عند الله أو من شرعه تعالىٰ. ولا يخفى أن الحكام بغير ما أنزل الله اليوم لا يزعمون ذلك، بل هم يصرّحون أن هذه القوانين محض نتاج عقول البشر القاصرة، والتبديل بهٰذا المعنى، لا بالمعنى الذي يذهب إليه أهل الغلوّ، كفر

---

(١) اقتصرت علىٰ هاتين الشبهتين لأن كل من خالف في حكم التشريع الوضعي من الطائفة التي التبست عليها المصطلحات الشرعية استند إلىٰ هاتين الشبهتين؛ ولأن كثيرًا من الشبه قد أتى الجواب عنها في ثنايا ما تقدم. وانظر: «الحكم بغير ما أنزل الله» د. المحمود، فقد أتى علىٰ عدد منها في مبحث مستقل.

(٢) رسالة «تكفير من لم يحكم بما أنزل الله» ضمن كتاب (فتاوى فكرية)، لـ د. عبد الله بن بيّه، ص(١٥٤).

بإجماع المسلمين»[١].

ولو اقتصر الأمر علىٰ هٰذا لهان؛ لأنه فهمٌ نسبه قائله إلىٰ نفسه، لٰكن زاد بعضهم فحرَّف أقوال العلماء وقوَّلهم ما لم يقولوه، لينصر فهمه الذي أخطأ فيه، فنسب إلىٰ الحافظ ابن كثير أنه يقول بهذا، حيث قال أحدهم بعد أن قرّر القيد المذكور في اشتراط الحكم علىٰ التشريع الوضعي بكونه كفرًا: «وبهٰذا تنحلُّ الشبهة التي روَّجها مروِّجوها حول الياسق الجنكيز خاني، الذي فيه استحلال ما حرَّم الله وجعله دينًا من عند الله. كما بيَّنه ابن كثير في البداية والنهاية (١٣/ ١١٨)، فهٰذا كفر، سواء جمع في ياسق أو فرّق في غيره»[٢].

وزاد رفيقُه الأمرَ توضيحًا في الإقرار بتقويلهم العلماء ما لم يقولوه وتحريف مقاصدهم، فقال:

«وللإمام ابن العربي المالكي كلام آخر جيد، فيه بيان جيد لمعنى التبديل، قال في أحكام القرآن (٢/ ٦٢٤): إنْ حكم بما عنده علىٰ أنه من عند الله فهو تبديل له يوجب الكفر، وإنْ حكم به هوى ومعصية فهو ذنب تدركه المغفرة، علىٰ أصل أهل السنّة في الغفران للمذنبين. اهـ. وهو بهٰذا المعنى نفسه عند شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ ـ كما سيأتي (ص١٦ ـ ١٨) ـ أقول (لا يزال الكلام له): وهٰذا التبديل هو ذاته الذي قام به جنكيز خان في الياسق، كما قال الإمام ابن كثير في البداية والنهاية (١٣/ ١٢٨)، فقد كفَّرهم لأنهم جحدوا حكم الله قصدًا منهم وعنادًا وعمدًا، كما قال هو نفسه في تفسيره». اهـ[٣]. والذي قصده من

---

(١) هزيمة الفكر التكفيري، لخالد العنبري، ص(٢٧ ـ حاشية)، عن مجلة الدعوة، ع(١٧٤٩)، (٤) ربيع الآخر ١٤٢١هـ. وانظر: «الحكم بغير ما أنزل الله وأصول التكفير» له أيضًا ص(١٤١) ففيه نفس المعنى.

(٢) إحكام التقرير لأحكام مسألة التكفير، لمراد شكري، ص(٨٣).

(٣) التحذير من فتنة التكفير، لعلي حسن عبد الحميد ص(١٥ ـ حاشية). وانظر: بيان اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة السعودية في فتاوى التحذير من كتابي «التحذير من فتنة التكفير، وصيحة نذير» رقم (٢١٥١٧)، وتاريخ ١٤/ ٦/ ١٤٢١هـ، حيث وصفت هٰذا الفعل بأنه تحريف في النقل عن ابن كثير رَحِمَهُ اللهُ، فإنه لم يقل ولم يبين أن جنكيز خان قد ادعى أن الياسق من عند الله، بل قد نصَّ وصرَّح بأن جنكيز خان جمعه من أديان شتى وأكثره كان من مجرد نظره وهواه، ولم يُشِر من قريب ولا من بعيد أنه كان ينسبه إلىٰ دين الله وشرعه، ولا حتى المتملك من ولده ممن انتسب إلىٰ الإسلام ادعى أنه من عند الله. =

كلام شيخ الإسلام، هو قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الشرع المبدّل: هو الكذب علىٰ الله ورسوله. . .

فمن قال: إنّ هٰذا من شرع الله، فقد كفر بلا نزاع؛ كمن قال: إنّ الدم والميتة حلال، ولو قال هٰذا مذهبي». اهـ[(١)].

والجواب: أن يقال: إنّ هٰذا القول مبنيّ علىٰ فهم خاصّ بأصحابه فهموا به معنى الدين والتبديل، وبنوا عليه هٰذا الحكم الذي نصروه وقرَّروه. فهٰذا أساس الشبهة عندهم.

ولذلك، فسيكون الرد عليه ببيان معنى الدين والتبديل.

أولًا: معنى الدين:

الدين في اللغة يُطلق علىٰ عدّة معانٍ:

١ ـ فيطلق ويراد به: المُلْكُ والسلطان والقهر علىٰ الطاعة والحكم والقضاء والتدبير. قال في لسان العرب: «الديّان، من أسماء الله ﷻ، معناه: الحكم القاضي، والديَّان: القهار، ومنه قول ذي الإصبع العَدْواني:

لاه ابنُ عمك لا أفضلت في حسب فينا ولا أنت ديَّاني فتَخْزُوني

أي: لست بقاهرٍ لي فتسوس أمري، وهو فعّال من دان الناس؛ أي: قهرهم علىٰ الطاعة، يقال: دِنْتُهم فدانوا؛ أي: قهرتهم فأطاعوا»[(٢)].

وقال في تاج العروس: «والدين: القهر والغلبة والاستعلاء، وبه فسَّر بعضهم حديث: **«الكيِّس من دان نفسه»**؛ أي: قهرها وغلب عليها واستعلىٰ.

والدين: السلطان، والدين: المُلْك، وقد دنته دينًا ملكته، والدين: الحكم، والدين: التدبير، والدين: القضاء، وبه فسَّر قتادة قوله تعالىٰ: ﴿مَا كَانَ لِيَأۡخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ ٱلۡمَلِكِ﴾ [يوسف: ٧٦]؛ أي: قضائه»[(٣)].

= وأنّ العجب ليبلغ منتهاه، أن يُنسب مثل هٰذا إلىٰ رجل وثني مشرك لم يَدَّعِ الإسلام أصلًا ولا ادّعى الانتساب إلىٰ دين من الأديان حتى يحتاج إلىٰ أن ينسب (ياسقه) إلىٰ شرع الله. انظر: الفتاوى (٢٨/ ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣)، والخطط للمقريزي (٢/ ٢٢٠ ـ ٢٢١).

(١) مجموع الفتاوى (٣/ ٢٦٨).

(٢) لسان العرب (١٣/ ١٦٦ ـ ١٦٧).

(٣) تاج العروس (٩/ ٢٠٨).

٢ ـ ويطلق «الدين» ويراد به: الطاعة والانقياد والذل.

قال في معجم مقاييس اللغة: «الدال والياء والنون أصل واحد إليه ترجع فروعه كلها، وهو جنس من الانقياد والذل. فالدين: الطاعة، يقال: دان يدين دينًا، إذا أصْحَبَ وانقاد وأطاع ـ وقوم دين: أي مطيعون منقادون»[١]. ويقول ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «كل مطيع ملكًا أو ذا سلطان فهو دائن له، يقال منه: دان فلان لفلان، فهو يدين له دينًا. قال زهير:

لئن حللتُ بجوٍّ في بني أسدٍ ... في دين عمرو وحالت بيننا فدك»[٢]

٣ ـ ويطلق «الدين» ويراد به الحال التي يكون عليها المرء والعادة المتبعة.

قال في اللسان: «والدين: العادة والشأن، تقول العرب: ما زال ذلك ديني ودَيْدَني؛ أي: عادتي». «والدين: الحال، قال النضر بن شميل: سألت أعرابيًّا عن شيء، فقال: لو لقيتني على دين غير هذه لأخبرتك»[٣].

وقال في معجم مقاييس اللغة: «فأما قولهم: إنّ العادة يقال لها: دين، فإنْ كان صحيحًا فلأنّ النفس إذا اعتادت شيئًا مرَّتْ معه وانقادت له»[٤].

وقد ربط د. محمد عبد الله دراز[٥] رَحِمَهُ اللَّهُ، بين هذه المعاني ربطًا جيدًا، قرَّر فيه أنّ لفظ الدين يدور حول معنى لزوم الانقياد، وأن تلك الإطلاقات الثلاثة التي تقدمت هي أركانه، فهو إلزام بالانقياد من جانب طرف يملك ذلك، والتزام بالانقياد من جانب طرفٍ آخر، والرابط بين الطرفين المبدأ الذي يلتزم الانقياد له. فقال: «إذا نظرنا في اشتقاق هذه الكلمة ووجوه تصريفها، نرى من وراء هذا الاختلاف الظاهر تقاربًا شديدًا، بل صلة تامّة في جوهر المعنى...

بيانه: أن كلمة الدين تؤخذ تارة من فعل متعدٍّ بنفسه: دانه يدينه، وتارة من فعل متعدٍّ باللام: دان له، وتارة من فعل متعدٍّ بالباء: دان به...

١ ـ فإذا قلنا: دانه دينًا، عنينا بذلك أنه ملكه وحكمه وساسه ودبره وقهره

---

(١) معجم مقاييس اللغة (٢/ ٣١٩).

(٢) تفسير ابن جرير (١٠/ ١٠٩).

(٣) لسان العرب (١٣/ ١٠٧)، وانظر: تاج العروس (٩/ ٢٠٨).

(٤) معجم مقاييس اللغة (٢/ ٣١٩).

(٥) فقيه متأدب مصري أزهري، كان من هيئة كبار العلماء بالأزهر، له عدة كتب، منها: الدين، النبأ العظيم، دستور الأخلاق. مات سنة (١٣٧٧هـ)، الأعلام (٦/ ٢٤٦).

وحاسبه وقضى في شأنه وجازاه وكافأه، فالدين في هٰذا الاستعمال يدور علىٰ معنى الملك والتصرف بما هو من شأن الملوك: من السياسة والتدبير والحكم والقهر والمحاسبة والمجازاة...

٢ ـ وإذا قلنا: دان له، أردنا أنه أطاعه وخضع له، وواضح أن هٰذا المعنى الثاني ملازم للأول ومطاوع له، دانه فدان له؛ أي: قهره علىٰ الطاعة، فخضع له.

٣ ـ وإذا قلنا: دان بالشيء، كان معناه أنه اتخذه دينًا ومذهبًا؛ أي: اعتقده أو اعتاده أو تخلق به. فالدين علىٰ هٰذا هو المذهب والطريقة التي يسير عليها المرء نظريًّا أو عمليًّا.

فالمذهب العملي لكل امرئ هو عادته وسيرته؛ كما يقال: هٰذا ديني ودَيْدَني. والمذهب النظري عنده هو عقيدته ورأيه الذي يعتنقه، ومن ذلك قولهم: ديَّنت الرجل؛ أي: وكلته إلىٰ دينه ولم أعترض عليه فيما يراه سائغًا في اعتقاده.

ولا يخفى أن هٰذا الاستعمال الثالث تابع أيضًا للاستعمالين قبله؛ لأن العادة أو العقيدة التي يُدان بها، لها من السلطان علىٰ صاحبها ما يجعله ينقاد لها ويلتزم اتباعها.

وجملة القول في هذه المعاني اللغوية: أن كلمة الدين عند العرب تشير إلىٰ علاقة بين طرفين يعظم أحدهما الآخر ويخضع له. فإذا وصف بها الطرف الأول كانت خضوعًا وانقيادًا، وإذا وصف بها الطرف الثاني كانت أمرًا وسلطانًا وحكمًا وإلزامًا، وإذا نظر بها إلىٰ الرباط الجامع بين الطرفين كانت هي الدستور المنظّم لتلك العلاقة أو المظهر الذي يعبّر عنها. ونستطيع أن نقول: إنّ المادة كلها تدور علىٰ معنى لزوم الانقياد، فإنّ الاستعمال الأول: الدين هو إلزام الانقياد، وفي الاستعمال الثاني: هو التزام الانقياد، وفي الاستعمال الثالث: هو المبدأ الذي يلتزم الانقياد له». اهـ[1].

وكذلك هو في الشرع: الطاعة الدائمة اللازمة التي قد صارت عادة، بخلاف الطاعة مرة واحدة. والدين بالمعنى الخاص هو الدين الحق الذي أمر الله به، وهو يتضمن ركنين: إخلاص العبادة له وحده، وإفراده بالطاعة. فإذا أخلَّ

---

(١) الدين، د. دراز، ص(٢٥ ـ ٢٧).

العبد بأحدهما فقد جعل بعض الدين لله وبعضه لغير الله، قال الله تعالىٰ: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩]. يقول ابن جرير رَحِمَهُ اللهُ: «يقول تعالىٰ ذكره للمؤمنين به وبرسوله: فقاتلوهم حتى لا يكون شرك، ولا يعبد إلا الله وحده لا شريك له، فيرتفع البلاء عن عباد الله من الأرض وهو الفتنة ويكون الدين كله لله، يقول: حتى تكون الطاعة والعبادة كلها لله خالصة دون غيره»[1].

وقال ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: «والدين هو الطاعة، فإذا كان بعض الدين لله وبعضه لغير الله وجب القتال حتى يكون الدين كله لله»[2].

فإذا صُرف ذلك أو بعضه لغير الله، فقد صار الدين لغير الله، وهو الدين الباطل، وليس من شرط الدين الباطل ـ لكي يعتبر دينًا ـ أن ينسب إلىٰ الله أو إلىٰ شرعه ووحيه.

وقد جاء في القرآن إطلاق لفظ «الدين» علىٰ العبادة التي لله وعلىٰ العبادة التي لغيره، وأطلق أيضًا علىٰ حكم الله وتشريعه، وعلىٰ حكم غيره وتشريع غيره.

فمن الأول: قول الله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ۝٥﴾ [البيّنة: ٥]، قال ابن كثير رَحِمَهُ اللهُ: ﴿وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾؛ أي: الملّة القائمة العادلة، وقد استدلَّ كثير من الأئمة ـ كالزهري والشافعي ـ بهذه الآية الكريمة أنّ الأعمال من الإيمان». اهـ[3].
ومنه قوله تعالىٰ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠]، قال ابن كثير رَحِمَهُ اللهُ:

«فسدِّد وجهك واستمر علىٰ الدين الذي شرعه الله لك من الحنيفية ملة إبراهيم». اهـ[4].

ومن إطلاقه علىٰ العبادة المصروفة لغير الله قول الله تعالىٰ: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ ۝٦﴾ [الكافرون: ٦].

---

(١) تفسير ابن جرير (٩)(٢٤٨).
(٢) مجموع الفتاوى (٢٨/ ٥٤٤).
(٣) تفسير ابن كثير (٤/ ٨٥٣).
(٤) المرجع نفسه (٣/ ٦٨٨).

ومن الثاني: قوله تعالىٰ: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۖ﴾ [النور: ٢]، فقد جاء إطلاق لفظ «الدين» هنا علىٰ حكم الله وتشريعه، يقول ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ﴾؛ أي: في حكم الله؛ أي: لا ترأفوا بهما في شرع الله. وليس المنهي عنه الرأفة الطبيعية علىٰ إقامة الحدّ، وإنما هي الرأفة التي تحمل الحاكم علىٰ ترك الحد، فلا يجوز ذلك». اهـ[(١)].

ومن إطلاقه علىٰ حكم غير الله وتشريع غيره: قوله تعالىٰ في قصة يوسف وإخوته: ﴿كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ ۖ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِى دِينِ ٱلْمَلِكِ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ ۗ وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦]، يقول ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقوله: ﴿مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِى دِينِ ٱلْمَلِكِ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾، يقول: ما كان يوسف ليأخذ أخاه في حكم ملك مصر وقضائه وطاعته ـ منهم؛ لأنه لم يكن من حكم ذلك الملك وقضائه أن يُسترقَّ أحدٌ بالسرقة، فلم يكن ليوسف أخذ أخيه في حكم ملك أرضه إلا أن يشاء الله بكيده الذي كاده له حتى أسلم من وجد في وعائه الصواع إخوتُه ورفقاؤه بحكمهم عليه، وطابت أنفسهم بالتسليم». ثم ذكر الأقوال في معنى ﴿دِينِ ٱلْمَلِكِ﴾، واختلاف ألفاظها مع تقارب معانيها، ثم قال: «وهذه الأقوال وإن اختلفت ألفاظ قائليها في معنى ﴿دِينِ ٱلْمَلِكِ﴾ فمتقاربة المعاني؛ لأن من أخذه في سلطان الملك عامله بعمله، وذلك منه حكم عليه، وحكمه عليه قضاؤه، وأصل الدين الطاعة». اهـ[(٢)].

وقال القاسمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «﴿فِى دِينِ ٱلْمَلِكِ﴾؛ أي: شرعه وقانونه، ويستدل به علىٰ جواز تسمية قوانين ملل الكفر دينًا لها». اهـ[(٣)].

وعلىٰ هذا، فإنّ التشريع الوضعي يعتبر دينًا لمن اتخذه، ويصدق عليه وصفه بـ «الدين» لغة وشرعًا؛ لأنه قد اجتمعت فيه الإطلاقات الثلاثة لمعنى «الدين»، حيث إنه يدور حول لزوم الانقياد: فهو إلزام بالانقياد من طرف يملكه، والتزام بالانقياد من طرف آخر، ومبدأ يلتزم الانقياد له. والمراد منه أن يكون

---

(١) تفسير ابن كثير (٣/ ٤١٩).

(٢) تفسير ابن جرير (١٣/ ٢٤ ـ ٢٦).

(٣) محاسن التأويل (٩/ ٣٥٧٥ ـ ٣٥٧٦).

طاعة معتادة ومنهجًا يسلكه الناس؛ ولأجل هٰذا قيل بالفرق بين الحكم بغير ما أنزل الله علىٰ الاستمرار، وبين الحكم بغير ما أنزل الله في قضية معيّنة أحيانًا؛ **فالأول**: كفر أكبر، وهو يشمل التشريع الوضعي؛ لأن فيه جعْلًا محضًا لبعض الدين لغير الله. **والثاني**: كفر أصغر؛ لأنه ليس محضًا في جعل بعض الدين لغير الله، وإنما هو من جملة الذنوب والمعاصي التي لا تُخرج صاحبها من الملّة بمجردها.

وإلىٰ هٰذا يشير الشيخ عبد الرحمٰن بن حسن رَحِمَهُ اللَّهُ بقوله: «من الناس من يحكم بين الخصمين برأيه وهواه، ومنهم من يتبع في ذلك سلفه ويحكم بما كانوا يحكمون به. وهٰذا كفر إذا استقرَّ وغلب علىٰ من تصدّى لذلك ممن يرجع الناس إليه إذا اختلفوا». اهـ[١].

وهٰذا هو معنى قول إسماعيل القاضي رَحِمَهُ اللَّهُ: «مَنْ فعل مثل ما فعلوا [أي: اليهود] واخترع حكمًا يخالف به حكم الله، وجعله دينًا يعمل به: فقد لزمه مثل ما لزمهم من الوعيد المذكور حاكمًا كان أو غيره»[٢]. فقوله: «وجعله دينًا»؛ يعني: أنه جعل ذلك عادة له وحالًا مستمرة ومنهجًا يسير عليه، واستقرَّ ذلك عنده وغلب عليه. وهٰذا يصدق علىٰ التشريع الوضعي والحكم به علىٰ الاستمرار.

وهو كذلك معنى قول المقريزي رَحِمَهُ اللَّهُ في التتار: «فلما مات [يعني: جنكيز خان] التزم مَنْ بعده من أولاده وأتباعهم حكم الياسه كالتزام أول المسلمين حكم القرآن، وجعلوا ذلك دينًا لم يعرف عن أحدٍ منهم مخالفته بوجه»[٣]، والله أعلم.

ولشيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ تقرير مهمّ في لفظ «الدين» وإطلاقاته، يؤكد فيه ما تقدَّم بيانه، حيث يقول: «والدين هو الطاعة والعادة[٤] والخُلُق، فهو الطاعة الدائمة اللازمة التي قد صارت عادة وخُلُقًا، بخلاف الطاعة مرةً واحدة. ولهٰذا

---

(١) قرة عيون الموحدين، ص(٢١٥).
(٢) نقلًا عن فتح الباري (٣/ ١٢٠).
(٣) الخطط (٢/ ٢٢١).
(٤) في المطبوع «العبادة»، والتفصيل الذي ذكره الشيخ بعد هذه الجملة شارحًا لها يدل علىٰ أن الصواب «العادة» كما ترى، والله أعلم.

فُسِّر الدين بالعادة والخُلق، ويفسر الخُلق بالدين أيضًا؛ كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ۝٤﴾ [القلم: ٤]، قال ابن عباس: علىٰ دين عظيم. وذكره عنه سفيان بن عيينة، وأخذه الإمام أحمد عن سفيان بن عيينة، وبذلك فسَّراه. وكذلك يفسر بالعادة، كما قال الشاعر: أهٰذا دينه أبدًا وديني. ومنه الدَّيْدَن، يقال: هٰذا ديدنه؛ أي: عادته اللازمة».

«ودان: يكون من الأعلىٰ القاهر، ويكون من المطيع. يقال: دنته فدان؛ أي: قهرته فذل، ويقال في الأعلىٰ: كما تُدين تُدان.

وأما دين المطيع، فيُستعمل متعدّيًا ودائمًا ولازمًا، يقال: دنتُ اللهَ، ودنتُ لله. ويقال: فلان لا يدين اللهَ دينًا، ولا يدين لله؛ لأن فيه معنى الطاعة والعبادة ومعنى الذلّ، فإذا قيل: دان اللهَ فهو قولك: أطاع الله وأحبَّه، وإذا قيل: دان لله فهو كقولك: ذلَّ لله وخشع لله».

ثم ذكر أن التزام بني آدم بالأمور التي يحتاجونها حتى تصبح لهم عادة وخُلقًا، يعتبر دينًا. وهٰذا يكون حقًّا إن وافق شرع الله، ويكون باطلًا إن خالف شرع الله، فقال: «وإذا كان كذلك، فالأمور التي يحتاجون إليها؛ يحتاجون أن يوجبوها علىٰ أنفسهم، والأمور التي تضرّهم يحتاجون أن يحرموها علىٰ نفوسهم، وذلك دينهم، وذلك لا يكون إلا باتفاقهم علىٰ ذلك، وهو التعاهد والتعاقد، فهٰذا من الدين المشترك بين جميع بني آدم، من التزام واجبات ومحرمات، وهو الوفاء والعهد. وهٰذا قد يكون باطلًا فاسدًا إذا كان فيه مضرّة لهم راجحة علىٰ منفعته، وقد يكون دين حق إذا كانت منفعته خالصة[1]، أو راجحة؛ كما قال تعالىٰ: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۝١ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۝٢ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٣ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ۝٤ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٥ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ ۝٦﴾ [الكافرون]، وقال تعالىٰ: ﴿مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِى دِينِ ٱلْمَلِكِ﴾ [يوسف: ٧٦]، وقال تعالىٰ: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [التوبة: ٢٩].

---

(١) في المطبوع: خاصة، وهو خطأ واضح.

والدين الحق هو طاعة الله وعبادته، كما بيّنا أن الدين هو الطاعة المعتادة التي صارت خُلقًا». اهـ[(١)].

وأما ما يذكره المخالف من أنّ مناط الكفر في التشريع الوضعي أن ينسب إلىٰ الله، فهو أغرب ما قيل. ومتى كان يشترط في أفعال الكفر حتى تكون كفرًا أن تُنسب إلىٰ دين الله؟! بل إنّ التشريع الوضعي كفر وإنْ قال صاحبه: إنّ حكم الشرع أفضل، فإنه عزل للشرع وإقصاء له، كما قال الشيخ ابن إبراهيم رحمه الله: «لو قال مَن حكم القانون: أنا أعتقد أنه باطل، فهٰذا لا أثر له، بل هو عزل للشرع. كما لو قال أحد: أنا أعبد الأوثان، وأعتقد أنها باطل»[(٢)]. وقال: «أما الذي جعل قوانين بترتيب وتخضيع فهو كفر، وإن قالوا: أخطأنا وحكم الشرع أعدل»[(٣)]. وليس في آية الشورى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١] ـ التي استدلّ بها بعضهم ـ ما يقطع في الدلالة علىٰ الذي قالوه. بخلاف آية المائدة: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، فهي قاطعة في الدلالة علىٰ كفر من فعل مثل فعل اليهود، ولم يأتِ في الآيات تقييده بافتراء نسبته إلىٰ الله، ولا بالجحود أو الاستحلال.

والاستدلال بآية الشورى مبنيّ علىٰ أنّ «الدين» عند المخالف لا يُطلق إلا علىٰ ما يُنسب إلىٰ الله وشرعه. وما تقدَّم مِن بيان لفظ «الدين» وإطلاقاته يكفي في ردِّ هٰذا الفهم وبيان خطئه، وخطأ ما بُني عليه، والله أعلم.

ثانيًا: وأما التبديل:

فبيانه فيما يلي:

أ ـ أنه ليس هناك ما يدل علىٰ اشتراك التبديل الذي ذكروه في كونه المناط الوحيد لكون التشريع الوضعي أو الحكم به علىٰ الاستمرار كفرًا.

وما نُقل من كلام ابن العربي وابن تيمية لا يكفي دليلًا علىٰ ما ذهب إليه هٰؤلاء:

---

(١) قاعدة في المحبة، ضمن جامع المسائل (٢/٢١٨، ٢١٩، ٢٢٢ ـ ٢٢٣).
(٢) فتاوى ابن إبراهيم (٦/١٨٩).
(٣) المرجع نفسه (١٢/ ٢٨٠).

١ ـ لأنه لا يُفهم من كلام ابن العربي أنه يحصر معنى التبديل في نسبة المبدَّل إلىٰ شرع الله، ولا أنه المناط الوحيد لكون التشريع الوضعي كفرًا. وإنما غاية ذلك أن يقال: إنه ذكر إحدى الصور التي يكفر بها الحاكم بغير ما أنزل الله، وهي أعظم الحالات.

٢ ـ وأما كلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ، فهو أبعد عن الاستدلال به فيما سيق لأجله؛ لأمرين:

الأول: أنّ الشيخ قد ذكر في موضع آخر مثل هٰذا الكلام الذي نُقل عنه هنا، ثم أعقبه ببيان أن هٰذا نوع من التبديل، لا أنه الصورة الوحيدة للتبديل. فقال، وهو يتكلم عن الشرع المبدَّل: «وأما إن أضاف أحد إلىٰ الشريعة ما ليس منها، من أحاديث مفتراة أو تأوَّل النصوص بخلاف مراد الله ونحو ذلك، فهو نوع من التبديل»[1].

والثاني: أنَّ قول الشيخ الذي نُقل عنه إذا روجع في سياقه وُجِدَ أنه لم يكن يقصد به التعريف الجامع للفظ «التبديل»، ولا كان كلامه عن التشريع الوضعي أصلًا، ولا عن الحكم بغير ما أنزل الله علىٰ الاستمرار، بل كان يتكلم عما حصل له من الظلم علىٰ أيدي مخالفيه من بعض القضاة، وسجنهم له ولمن معه، مع ادّعاء أن حكمهم عليه بالسجن والتخطئة لما يدعو إليه كان بالشرع، وأنه هو الذي يدل عليه الشرع؛ وذلك بسبب ما كتبه من تقرير اعتقاد أهل السنّة. وقد كان هٰذا منهم ظلمًا له وكذبًا علىٰ الشرع، فكان حكمهم هٰذا حكمًا بغير ما أنزل الله. لكن مثل هٰذا الحكم لا يكفر صاحبه إلا بأن يعلم أنّ هٰذا ظلم بيِّن مخالف للشرع، ومع ذلك ينسبه إلىٰ الشرع. ولذلك قيَّد الشيخ مناط الكفر فيه بذلك، فهو يتكلم عن هذه المسألة وأمثالها، التي هي من باب الحكم في القضية المعينة، لا من باب التشريع الوضعي أو الحكم بغير ما أنزل الله علىٰ الاستمرار.

وإليك كلامه، حيث قال وهو يصف ما فعلوه به:

«فلما ذهبوا بي إلىٰ الحبس حكم بما حكم به وأثبت ما أثبت، وأمر في الكتاب السلطاني بما أمر به.

---

(١) مجموع الفتاوى (١١/ ٢٦٥).

فهل يقول أحد من اليهود أو النصارى ـ دع المسلمين ـ: إنَّ هٰذا الحبس بالشرع؟ فضلًا عن أن يقال: شرع محمّد بن عبد الله. وهٰذا مما يعلم الصبيان الصغار بالاضطرار من دين الإسلام أنه مخالف لشرع محمد بن عبد الله، وهٰذا الحاكم وذووه دائمًا يقولون: فعلنا ما فعلنا بشرع محمد بن عبد الله. وهٰذا الحكم مخالفٌ لشرع الله الذي أجمع عليه من أكثر من عشرين وجهًا، وبأي ذنب حُبس إخوتي في دين الإسلام غير الكذب والبهتان، ومن قال: إن ذٰلك فعل بالشرع فقد كفر بإجماع المسلمين»[١].

إلىٰ أن قال: «الشرع المبدل: هو الكذب علىٰ الله ورسوله، أو علىٰ الناس بشهادات الزور ونحوها، والظلم البيِّن. فمن قال: إنَّ هٰذا من شرع الله، فقد كفر بلا نزاع؛ كمن قال: إنّ الدم والميتة حلال؛ ولو قال: هٰذا مذهبي، ونحو ذلك.

فلو كان الذي حكم به ابن مخلوف هو مذهب مالك، أو الأشعري، لم يكن له أن يلزم جميع الناس به، ويعاقب من لم يوافقه عليه، باتفاق الأُمة. فكيف والقول الذي يقوله ويلزم به هو خلاف نص مالك وأئمة أصحابه، وخلاف نصّ الأشعري، فكيف، وهٰذا الحكم الذي حكم به مخالف لشريعة الإسلام من بضعة وعشرين وجهًا؟ وعامَّتها بإجماع المسلمين»[٢]. «[و] قد علم منه الخاص والعام أنه جعل ما فعل في هذه القضية شرع محمد بن عبد الله.

والإنسان متى حلل الحرام المجمع عليه، أو حرَّم الحلال المجمع عليه أو بدَّل الشرع المجمع عليه؛ كان كافرًا مرتدًّا باتفاق الفقهاء»[٣].

بل إنَّ في كلام الشيخ هٰذا ما يُبيِّن أنّ تغيير الشرع كفر، ولو لم ينسبه إلىٰ دين الله، فإنه قال: «مَن قال: إن هٰذا من شرع الله، فقد كفر بلا نزاع؛ كمن قال: إن الدم والميتة حلال، ولو قال: هٰذا مذهبي ونحو ذلك». فذكر أن جعل الحرام المجمع عليه حلالًا ولو لم يُنسب إلىٰ دين الله، بل نسبه صاحبه إلىٰ مذهب نفسه؛ كُفْرٌ.

---

(١) مجموع الفتاوى (٣/ ٢٥٣ ـ ٢٥٤).
(٢) المرجع نفسه (٣/ ٢٦٨ ـ ٢٦٩).
(٣) المرجع السابق (٣/ ٢٦٧).

ب ـ فإن سُلِّم أنَّ معنى التبديل محصور فيما ذكروه، فغير مسلّم حصر مناط الكفر في هذه الصورة، وأن تكون هي المناط الوحيد لجميع حالات الحكم بغير ما أنزل الله، بل اختيار غير شرع الله وجعله بديلًا عن شرع الله كفر أيضًا، وإن لم ينسبه صاحبه إلىٰ شرع الله.

وفي بيان هٰذا يقول الشيخ صالح الفوزان[١]، في ردِّه علىٰ مَنْ قال: «التبديل في الحكم في اصطلاح العلماء هو الحكم بغير ما أنزل الله علىٰ أنه من عند الله؛ كمن حكم بالقوانين الفرنسية وقال: هي من عند الله أو من شرعه تعالىٰ، والتبديل بهٰذا المعنى، لا بالمعنى الذي يذهب إليه أهل الغلوّ، كفرٌ بإجماع المسلمين». اهـ[٢]. فقال الشيخ: «نقول: هٰذا التبديل الذي ذكرتَ أنه كفرٌ بإجماع المسلمين، هو تبديل غير موجود، وإنما هو افتراضي من عندك لا يقول به أحد من الحكّام اليوم ولا قبل اليوم. وإنما هناك استبدال، هو اختيار جعل القوانين الوضعية بديلة عن الشريعة الإسلامية، وإلغاء المحاكم الشرعية، وهٰذا كفرٌ أيضًا؛ لأنه يزيح تحكيم الشريعة الإسلامية وينحيها نهائيًّا ويحلّ محلها القوانين الوضعية. فماذا بقي للإسلام؟! وما فعل ذلك إلا لأنه يعتنقها ويراها أحسن من الشريعة. وهٰذا لم تذكره ولم تبين حكمه، مع أنه فصل للدين عن الدولة، فكأنّ الحكم قاصرٌ عندك علىٰ التبديل فقط، حيث ذكرتَ أنه مجمع علىٰ كفر من يراه. وكأنّ قسيمه، وهو الاستبدال، فيه خلاف حسبما ذكرتَ، وهٰذا إيهام يجب بيانه». اهـ[٣].

ج ـ ومع هذا، فإن ما ذكروه من تفسير معنى «التبديل» تفسير ناقص، فإن التبديل يُفسر بأمرين:

تغيير صورة الشيء، والثاني: تنحية الشيء واستئناف شيء آخر غيره. وهم اقتصروا علىٰ المعنى الأول، وتركوا الثاني!!

---

(١) عالم معاصر، له جهود كبيرة في دفع شبه المبتدعة وكشف تلبيسهم وتقرير عقيدة السلف الصالح، وهو عضو هيئة كبار العلماء وعضو اللجنة الدائمة للإفتاء بالمملكة السعودية.

(٢) تقدم نقل هٰذا الكلام، ص(٣٢٤).

(٣) التحذير من كتاب «هزيمة الفكر التكفيري» لخالد العنبري، بقلم الشيخ صالح الفوزان، مجلة الدعوة، ع/١٧٤٩، ٤ ربيع الآخر ١٤٢١هـ، وهو ضمن (التحذير من الإرجاء)، ص(٣٠ ـ ٣٧).

يقول الإمام الأزهري رَحِمَهُ اللهُ، في بيان مهم لهذا: «قال أبو العباس أحمد بن يحيى الفراء: يقال: أبدلت الخاتم بالحلقة إذا نحّيت هذا وجعلت هذا مكانه، وبدَّلت الخاتم بالحلقة إذا أذبته وسوّيْته حلقة، وبدلت الحلقة بالخاتم إذا أذبتها وجعلتها خاتمًا. قال أبو العباس: وحقيقته أن التبديل تغيير الصورة إلىٰ صورة أخرى والجوهرةُ بعينها، والإبدال تنحية الجوهرة واستئناف جوهرة أخرى.

قال أبو عمر: وعرضت هٰذا علىٰ المبرد فاستحسنه، وزاد فيه، فقال: قد جعلت العرب بدَّلت بمعنى أبدلت، وهو قول الله ﷻ: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمۡ حَسَنَٰتٖۗ﴾، ألا ترى أنه قد أزال السيئات، وجعل مكانها حسنات.

قال: وأما شرط أحمد بن يحيى، فهو معنى قول الله: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتۡ جُلُودُهُم بَدَّلۡنَٰهُمۡ جُلُودًا غَيۡرَهَا﴾، قال: فهذه هي الجوهرة وتبديلها تغيير صورتها إلىٰ غيرها؛ لأنها كانت ناعمة فاسودَّت بالعذاب فرُدَّت صورة جلودهم الأولىٰ لما نضجت تلك الصورة، فالجوهرة واحدة والصورة تختلف». اهـ[1].

وكأنّ صاحب المصباح المنير يلخص هٰذا بقوله: «أبدلته بكذا إبدالًا نحيت الأول وجعلت الثاني مكانه، وبدَّلته تبديلًا بمعنى غيَّرت صورته تغييرًا»[2].

وتقدَّم فيما نقله الأزهري أن أبدل بمعنى بدَّل عند العرب، وذكر الراغب الأصفهاني أن التبديل والإبدال والاستبدال بمعنى واحد، وهو جعل شيء مكان آخر[3].

وعلىٰ هذا، فإن التشريع الوضعي تبديل لحكم الشريعة الربانية، سواء نسبه صاحبه إلىٰ الله، أو لم ينسبه وصرَّح أنه غير شرع الله. ويكون التبديل في حال نسبته إلىٰ الله بمعنى تغيير صورة شرع الله إلىٰ غيره مع بقاء نسبته، ويكون التبديل في حال عدم نسبته إلىٰ شرع الله والتصريح بأنه غيره بمعنى تنحية شرع الله واستئناف تشريع آخر غيره.

الشبهة الثانية:

ومما يستند إليه بعضهم في إنكار أن يكون وصف التشريع الوضعي بالكفر

---

(١) تهذيب اللغة (١٤/١٣١ ـ ١٣٢).

(٢) المصباح المنير، ص(٢٦).

(٣) مفردات ألفاظ القرآن، ص(١١١).

الأكبر مطلقًا هو قول أهل السنّة والجماعة أنّ أهل السنّة قد قالوا بالتفصيل في حكم البدعة، وأنها تنقسم إلىٰ بدعة مكفرة وبدعة غير مكفّرة. قال: فكذلك التشريع الوضعي يكون منه المكفر وغير المكفر، بجامع كون كل من البدعة والتشريع الوضعي بدعةً وإحداثًا في الدين. بل البدعة أشدّ، من جهة أنَّ صاحبها ينسبها إلىٰ الشرع الإلهي، بخلاف التشريع الوضعي، فإنّ أصحابه لا ينسبونه إلىٰ الشرع؛ ومع هٰذا قال أهل السنّة بالتفصيل في حكم البدعة. فالقول به فيما يتعلق بالتشريع الوضعي ـ علىٰ زعمه ـ أوْلىٰ. يقول: «المبتدع في الدين والمشرِّع للقوانين هما مثلان لا يختلفان، وما يقال في هٰذا يقال في هذا». ونقل كلام الشاطبي رحمه الله في البدعة، ثم قال: «خلاصة القول: أن ما قاله المعاصرون في الحاكمين بالقوانين الوضعية قاله علماؤنا الأقدمون في المبتدع. والفرق بين المعاصرين والأقدمين، أنَّ المعاصرين أطلقوا القول بالتكفير من غير ما تفصيل. أما الأقدمون الراسخون في العلم، فقسموا البدعة إلىٰ قسمين: بدعة مكفرة وبدعة غير مكفرة. واتفق أهل السنّة علىٰ هٰذا التقسيم، والشريعة تأبى التفريق بين المتماثلات أو الجمع بين المختلفات، فالمبتدع والحاكم بغير ما أنزل الله[١] سيَّان، فحكمهما واحد لا يختلف البتّة». اهـ[٢].

والجواب: أن الابتداع يحمل صفة التشريع؛ إذ هو اختراع طريقة في الدين علىٰ جهة التعبد علىٰ غير مثالٍ سابقٍ لها في الشريعة. ومن ثَمَّ، فإن الشاطبي رحمه الله يكرِّر وصف البدعة بأنها تشريع كما في كتابه الاعتصام، ويعلل ذلك بكونها تتضمن مضاهاة التشريع الإلهي من جهة أن صاحبها يقصد بها ما يقصد بالطريقة الإلهية، ومن جهة قصد المداومة عليها وأن تكون طريقة مسلوكة دائمًا[٣].

لكن، قد تقرر فيما سبق من الباب الأول أن للتشريع حقيقة، وحقيقته الاستقلال في إنشاء طريقة للتعبد أو الطاعة، أو في الإلزام بها، أو في الإذن فيها. وفرقٌ بين الحقيقة والصفة، فكون البدعة ـ في الجملة ـ تتضمن صفة

---

(١) يقصد به المشرع، كما تقدم في كلامه.
(٢) الحكم بغير ما أنزل الله وأصول التكفير، لخالد العنبري، ص(٩٣ ـ ٩٥).
(٣) يراجع: الاعتصام (١/ ٥١ ـ ٥٣).

التشريع، لا يلزم منه أن تكون كل بدعة ـ علىٰ التفصيل ـ تتضمن حقيقة التشريع، ولهٰذا قيل بالتفصيل فيها، وأنها تنقسم من حيث تضمنها حقيقة التشريع من عدمه إلىٰ قسمين:

١ ـ قسم يقابل التشريع الإلهي ويضاهيه حقيقة من كل وجه، وهو القائم علىٰ الاستقلال عن الشرع الإلهي، وذلك لاعتماده علىٰ الرأي المحض والهوى المحض، ومنه ما بُني علىٰ تأويل غير معتبر شرعًا أو شبهة غير معتبرة.

فهٰذا القسم تشريع حكمه حكم التشريع الوضعي من كل وجه، وهو الذي يسميه الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: البدعة الحقيقية؛ لأنه مبنيٌّ علىٰ الرأي المحض لا الهوى[١].

٢ ـ وقسم لا يظهر فيه الاستقلال عن الشرع الإلهي ولا الاعتماد علىٰ الرأي المحض والهوى المطلق، بل فيه شبهة الاستناد إلىٰ الشريعة والتعلق بما تشابه منها، فهٰذا لا ينزَّل عليه حكم التشريع الوضعي، بل يفرّق بينه وبينه.

وهٰذا التقسيم قائم علىٰ اعتبار أن البدعة منها ما يكون قائمًا علىٰ الرأي المحض والهوى المطلق، ومنها ما يصدر عن مزاحمة الهوى متابعة الشرع. بخلاف التشريع الوضعي، فإنه قائم علىٰ الرأي المحض في جميع صوره، فلا يدخله التقسيم. وهٰذا ما يقرره الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ، حيث يقول عن الكفار أهل الجاهلية الذين بُعث فيهم النبي ﷺ: «حتى صار التشريع ديدنًا لهم، وتغيير ملة إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ سهلًا عليهم، فأنشأ ذلك أصلًا مضافًا إليهم، وقاعدة رضوا بها، وهي التشريع المطلق لا الهوى». اهـ[٢].

وبيَّن أن صاحب التشريع متبعٌ للهوى بإطلاق، فهو غير مصدق بالشريعة رأسًا، وصاحب البدعة مصدق بالشريعة متبع لها، لكن مع مزاحمة الهوى، فقال: «المتبع للهوى علىٰ الإطلاق من لم يصدق بالشريعة رأسًا. وأما من صدّق بها وبلغ فيها مبلغًا يظن به أنه غير متبع إلَّا مقتضى الدليل يصير إلىٰ حيث أصاره، فمثله لا يقال فيه: إنه متبع للهوى مطلقًا، بل هو متبع للشرع ولكن

---

(١) يراجع: الاعتصام (١/٣٢٨) و(٢/٣٧).

(٢) المرجع نفسه (٢/٢٠٢)، فنجده هنا يفرق بين الأمرين.

بحيث يزاحمه الهوى في مطالبه من جهة اتباع المتشابه، فشارك أهل الهوى في دخول الهوى في نحلته، وشارك أهل الحق في أنه لا يقبل إلَّا ما عليه دليل علىٰ الجملة. وأيضًا، فقد ظهر منه اتحاد القصد علىٰ الجملة مع أهل الحق في مطلبٍ واحدٍ وهو اتباع الشريعة». اهـ[١].

وبهٰذا يظهر أن قول أهل السنّة في التشريع الوضعي مستقيم علىٰ أصولهم، ولا يتعارض مع قولهم في البدعة، والذي حاول بعضهم التشغيب به عليهم[٢]، ويظهر أن بينهما اشتراكًا من وجه دون وجه، فكل تشريع وضعي بدعة وإحداث، وليست كل بدعة تشريعًا.

وبعد:

فإنّ عدم اعتبار التشريع الوضعي كفرًا بذاته هو أثر من آثار مذهب الإرجاء المذموم المبنيّ علىٰ قولهم في الإيمان ومسائله. وفي تقرير هٰذا يقول الشيخ بكر أبو زيد: «وهٰذا الإرجاء «تأخير العمل عن حقيقة الإيمان» أخطر باب لإكفار الأمة وتهالكها في الذنوب والمعاصي والآثام، وما يترتب عليه من انحسار في مفهوم العبادة وتمييع التوحيد العملي «توحيد الألوهية». وكان من أسوأ آثاره في عصرنا: شرك التشريع، بالخروج عن شريعة رب الأرض والسماء بالقوانين الوضعية، فهذه علىٰ مقتضى هٰذا الإرجاء ليست كفرًا. ومعلوم أنّ الحكم بغير ما أنزل الله معاندةٌ للشرع ومكابرةٌ لأحكامه، ومشاقَّةٌ لله ورسوله». اهـ[٣].

ومن تأثر بهٰذا القول ممن يرى رأي أهل السنّة في الإيمان ومسائله، فقد دخلت عليه الشبهة، ولعلَّ سببها أنه ظن أنّ وصف التشريع الوضعي والحكم به علىٰ الاستمرار بالكفر الأكبر، يلزم منه تكفير المعين ممن يتبع التشريع الوضعي ويحكم به كما هو الحال اليوم في غالب بلاد المسلمين. والحق أنّ هٰذا ليس لازمًا للقول بأن التشريع الوضعي والحكم به علىٰ الاستمرار كفر أكبر؛ فإن أصل قواعد أهل السنّة في مسألة التكفير هو التفريق بين الحكم المطلق علىٰ الفعل

---

(١) الموافقات (٤/ ٢٢٣).

(٢) ويراجع: الحكم بغير ما أنزل الله، للدكتور المحمود، ص(٣١٨ ـ ٣٣٢)، فقد ردَّ علىٰ هذه الشبهة من وجوه أخرى.

(٣) تحريف النصوص، ضمن كتاب «الردود»، ص(٢٠٣).

بالكفر، وبين تكفير المعين المتلبس بذلك الفعل، وقد سبق ذكر هذا[١].

وفي بيان الفرق بين الحكم علىٰ الفعل والحكم علىٰ الفاعل في هذه المسألة بخصوصها، واشتراط تحقق شروط التكفير وانتفاء موانعه، يقول الشيخ محمد بن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «مَنْ وضع قوانين تشريعية مع علمه بحكم الله، وبمخالفة هذه القوانين لحكم الله، فهٰذا قد بدّل الشريعة بهذه القوانين فهو كافر؛ لأنه لم يرغب بهٰذا القانون عن شريعة الله إلا وهو يعتقد أنه خير للعباد والبلاد من شريعة الله.

وعندما نقول بأنه كافر، فمعنى ذلك أن هٰذا الفعل يوصل إلىٰ الكفر، ولكن قد يكون الواضع له معذورًا مثل أن يغرر به، كأن يقال: إنّ هٰذا لا يخالف الإسلام، أو هٰذا من المصالح المرسلة، أو هٰذا مما ردّه الإسلام إلىٰ الناس... وليعلم أنه يجب علىٰ الإنسان أن يتقي ربه في جميع الأحكام، فلا يتسرّع في البتّ بها خصوصًا في التكفير. وتكفير الشخص يترتب عليه أحكام كثيرة، فيكون مباح الدم والمال، ويترتب عليه جميع أحكام الكفر، وكذا يجب ألّا نجبن من تكفير من كفّره الله ورسوله، ولكن يجب أن نفرّق بين المعين وغير المعين، فالمعين يحتاج الحكم بتكفيره إلىٰ أمرين:

١ ـ ثبوت أن هذه الخصلة التي قام بها مما يقتضي الكفر.

٢ ـ انطباق شروط التكفير عليه، وأهمها العلم بأن هٰذا مكفر، فإن كان جاهلًا فإنه لا يكفر.

ولا بدّ مع توفر الشروط من عدم الموانع، فلو قام الشخص بما يقتضي الكفر إكراهًا أو ذهولًا لم يكفر؛ لقوله تعالىٰ: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦]، ولقول الرجل الذي وجد دابته في مهلكة: اللهمَّ أنت عبدي وأنا ربك، أخطأ من شدة الفرح».اهـ[٢].

---

(١) انظر: ص(٢٤٤).

(٢) القول المفيد علىٰ كتاب التوحيد (٢/٢٦٨ ـ ٢٧٢).

الفصل الثالث

حال المحكومين بالتشريع الوضعي

تمهيد:

ليس المقصود بهٰذا الفصل الكلام عن الحاكم بالتشريع الوضعي، ولا المتحاكم إليه، فإن الحاكم بالتشريع الوضعي علىٰ الاستمرار قد تقدَّم القول فيه، وأن عمله هٰذا كفر يناقض الإيمان ويكذب دعوى التسليم لشرع الله واعتقاد فضله وعدله وعدم جواز الحكم بما يخالفه.

والمتحاكم إلىٰ التشريع الوضعي كذلك قد سبقت الإشارة إلىٰ القول فيه، وأنه إن تمكن من التحاكم إلىٰ شرع الله، فتركه وطلب التحاكم إلىٰ غيره، فقد صدق عليه قول الله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴿٦٠﴾﴾ [النساء: ٦٠].

وقوله: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ﴾ يبين المناط الذي يتحقق به نفي أصل الإيمان عمن تحاكم إلىٰ الطاغوت، وهو أن يكون ذلك بإرادته عن طواعية ورغبة واختيار. ومجرد طلب التحاكم إلىٰ الطاغوت مع التمكن من التحاكم إلىٰ الشرع عمل ظاهر يدلّ علىٰ ما في الباطن من تلك الإرادة.

وفي هٰذا تقول اللجنة الدائمة للإفتاء بالمملكة العربية السعودية ـ وقد سئلت عن هذه الآية ـ: «المراد بالإرادة في قوله تعالىٰ: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ﴾ ما صحبه من فعل أو قرائن وأمارات تدل علىٰ القصد والإرادة، بدليل ما جاء في الآية التي بعد هذه الآية: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ رَأَيْتَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا ﴿٦١﴾﴾ [النساء: ٦١]. ويدل علىٰ ذلك أيضًا سبب النزول الذي ذكره ابن كثير وغيره في تفسير هذه الآية، وكذلك المتابعة دليل الرضا. وبذلك يزول الإشكال القائل: إن الإرادة أمر باطن، فلا يُحكم علىٰ المريد إلّا بعلمها منه، وهو غير حاصل».اهـ(١).

وإنما المقصود ـ هنا ـ المحكوم بالتشريع الوضعي، الذي يعيش في مجتمع تطبق فيه أنظمة التشريع الوضعي وأحكامه، فتجري عليه أحكام التشريع الوضعي، وقد يضطر إلىٰ التحاكم إليه لتخليص حقوقه.

والغرض مجرد بيان الحق، كشأن بقية المسائل التي يكون منهج أهل السنّة والجماعة فيها وسطًا بين الجافي والغالي، وردّ غلو طوائف حكمت بكفر المجتمعات الإسلامية، وبنتْ ادِّعاءها علىٰ ما لا يُسلَّم لها به. وتحقيق القول في هٰذه المسألة يكون بتحرير الكلام في شرك الطاعة.

١ ـ المراد بالطاعة:

الطاعة هي موافقة الأمر طَوْعًا، وقالوا: إذا مضى لأمره فقد أطاعة، وإذا وافقه فقد طاوعه(٢). والأصل أنَّ الطاعة إنما تكون لله تعالىٰ، وطاعة الرسول طاعة لله، ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]، وغير الله ورسوله إنما تكون طاعته تبعًا لا استقلالًا؛ كما قال الله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ الآية [النساء: ٥٩]، يقول ابن القيم رحمه الله: «لم يأمر بطاعة أولي الأمر استقلالًا، بل حذف الفعل وجعل طاعتهم في ضمن طاعة الرسول، إيذانًا بأنهم إنما يطاعون تبعًا

---

(١) فتاوى اللجنة الدائمة، الشيوخ: ابن قعود، ابن غديان، عبد الرزاق عفيفي، ابن باز (١/ ٥٤٣).

(٢) يراجع: معجم مقاييس اللغة (٣/ ٤٣١)، المصباح المنير ص(١٩٧)، الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري ص(١٨٢)، التعريفات للجرجاني ص(١٤٠)، الكليات للكفوي ص(٥٨٣).

لطاعة الرسول، فمن أمر منهم بطاعة الرسول وجبت طاعته، ومن أمر بخلاف ما جاء به الرسول فلا سمع ولا طاعة»[١]. وقد قال النبي ﷺ: **«لا طاعة في المعصية، إنما الطاعة في المعروف»**[٢]. وهٰذا يعني أنه لا تجوز طاعة أحدٍ - أولي الأمر أو غيرهم - إلا حيث وافقت طاعته ما جاء به شرع الله، وأما عند مخالفتها لشرع الله، فلا سمع ولا طاعة. ولما لم يكن هناك سبيل إلىٰ العلم بخبر الله وأمره إلا من جهة رسله المبلغين عنه - ولذلك بعثهم - وجب تصديقهم في كل ما أخبروا به، وطاعتهم في جميع ما أمروا به فيما هم فيه مبلغون عن الله تعالىٰ، ولذلك جعل الله لهم العصمة فلا يخطئون فيما يبلغون عن الله؛ كما قال الله تعالىٰ: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا ﴿٢٧﴾﴾ [الجن: ٢٦، ٢٧].

وأما من سوى الرسل، فلم يجعل الله له العصمة، ويجب أن يعرض كل ما يأمر به أو يقوله علىٰ الكتاب والسنّة، فإنْ وافقه وإلا ردّ عليه، سواء كان عالمًا أو سلطانًا أو حاكمًا أو وليًّا صالحًا أو والدًا، إلخ.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، في بيان الفرق بين طاعة الرسول وطاعة غيره: «فالرسول وجبت طاعته لأنه من يطع الرسول فقد أطاع الله، فالحلال ما حلَّله، والحرام ما حرّمه، والدين ما شرّعه. ومَنْ سوى الرسول من العلماء والمشايخ والأمراء والملوك، إنما تجب طاعتهم إذا كانت طاعتهم طاعة لله، فليس لأحدٍ إذا أمره الرسول بأمرٍ أن ينظر هل أمر الله به أم لا، بخلاف أُولي الأمر، فإنهم قد يأمرون بمعصية الله، فليس كل من أطاعهم مطيعًا لله، بل لا بدَّ فيما يأمرون به أن يعلم أنه ليس معصية لله، وينظر هل أمر الله به أم لا، سواء كان أولي [كذا] الأمر من العلماء أو الأمراء، ويدخل في هٰذا تقليد العلماء وطاعة أمراء السرايا وغير ذلك، وبهٰذا يكون الدين كله لله»[٣].

ويقول الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إنّ العالم بالشريعة إذا اتُّبع في قوله وانقاد الناس

(١) إعلام الموقعين (١/ ٨٢ - ٨٣).
(٢) رواه البخاري في صحيحه في مواضع، منها كتاب المغازي، حديث (٤٣٤٠)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، حديث (١٨٤٠).
(٣) مجموع الفتاوى (١٠/ ٢٦٦ - ٢٦٧).

إنيه في حكمه، فإنما اتُّبع من حيث هو عالم بها وحاكم بمقتضاها، لا من جهة أخرى، فهو في الحقيقة مبلغ عن رسول الله ﷺ المبلغ عن الله ﷻ، فيتلقّى منه ما بلغ علىٰ العلم بأنه بُلِّغ أو علىٰ غلبة الظنّ بأنه بُلِّغ؛ لا من جهة كونه منتصبًا للحكم مطلقًا؛ إذ لا يثبت ذلك لأحد علىٰ الحقيقة، وإنما هو ثابت للشريعة المنزلة علىٰ رسول الله ﷺ»[1].

فإذا كان ذلك كذلك، فإنّ باب الطاعة يدخله الشرك كما يدخل الشرك في غيره، والشرك أنواع: منه ما يكون شركًا في العبادة والتأله، ومنه ما يكون شركًا في الطاعة والانقياد، ومنه ما يكون شركًا في الإيمان والقبول[2]. ولكن ليس باب الطاعة كباب العبادة من كل وجه، بل بينهما فرقٌ من وجوه.

٢ ـ الفرق بين العبادة والطاعة:

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «باب الطاعة والتصديق ينقسم إلىٰ مشروع في حق البشر وغير مشروع، وأما العبادة والاستعانة والتأله فلا حق فيها للبشر بحال»[3]. وهٰذا الذي ذكره الشيخ هو أصل التفريق في هٰذا الباب، ولذلك فإن بين العبادة والطاعة عمومًا وخصوصًا واشتراكًا من وجهٍ دون وجه.

وإذا كانت الطاعة تفسَّر بالعبادة، والعبادة تفسَّر بالطاعة؛ كما في قوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا۟ ٱلشَّيْطَٰنَ ۖ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٦٠﴾﴾ [يس: ٦٠]، وقوله تعالىٰ عن إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ مخاطبًا أباه: ﴿يَٰٓأَبَتِ لَا تَعْبُدِ ٱلشَّيْطَٰنَ ۖ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ عَصِيًّا ﴿٤٤﴾﴾ [مريم: ٤٤][4]، فإنّ هٰذا لا يعتبر من التفسير بالمرادف، بل هو من التفسير باللازم والملزوم، فإذا فسرت الطاعة بالعبادة فهو من باب التفسير باللازم الذي لا ينفكّ عن ملزومه، بمعنى أنّ الطاعة لازم العبادة، فلا بدَّ أن يكون العابد مطيعًا لمعبوده، وإلا فما أدَّى العبادة علىٰ وجهها.

---

(١) الاعتصام (٢/ ٣٤٢).

(٢) يراجع: مجموع الفتاوى (١/ ٩٧ ـ ٩٩).

(٣) المرجع نفسه (١/ ٩٨).

(٤) يراجع: تفسير ابن جرير (٢٣/ ٢٣)، تفسير ابن كثير (٣/ ١٩٩)، أضواء البيان (٧/ ١٧٢) (٤/ ٨٢).

وإذا فُسِّرت العبادة بالطاعة، فهو من باب التفسير بالملزوم وإرادة اللازم، بمعنى أنّ العبادة لا تكون علىٰ كمالها إلا بالطاعة. فأما إن كان المقصود بالطاعة الطاعة المطلقة، فهي مرادفة للعبادة تمامًا، لكنّ المقصود هنا مطلق الطاعة، لا الطاعة المطلقة.

يقول الشيخ سليمان بن عبد الوهاب رَحِمَهُ اللهُ: «تفسير العبادة بالطاعة من التفسير باللازم، فإن لازم العبادة أن يكون العابد مطيعًا لمن عبده بها، فلذا فُسِّرت بالطاعة. أو يقال: هو من التفسير بالملزوم وإرادة اللازم؛ أي: لما كانت الطاعة ملزومًا للعبادة والعبادة لازمة لها، فلا تحصل إلا بالطاعة؛ جاز تفسيرها بذلك»(١).

وسبب التفريق بينهما أنّ العبادة متضمنة لغاية الذل والخضوع مع غاية الحب، وأما الطاعة فهي الفعل الواقع علىٰ حسب ما أراده صاحب الأمر، ولا يلزم أن تتضمن غاية الخضوع أو غاية الحب؛ بل قد يطيع مع البغض. يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: «لكن العبادة المأمور بها تتضمن معنى الذل ومعنى الحب، فهي تتضمن غاية الذل لله بغاية المحبة له» ثم قال: «ومن خضع لإنسان مع بغضه له لا يكون عابدًا له، ولو أحبَّ شيئًا ولم يخضع له لم يكن عابدًا له»(٢). ويقول أبو هلال العسكري(٣) رَحِمَهُ اللهُ: «الفرق بين العبادة والطاعة، أن العبادة غاية الخضوع، والطاعة الفعل الواقع علىٰ حسب ما أراده المريد متى كان المريد أعلىٰ رتبة ممن يفعل ذلك، وتكون للخالق والمخلوق، والعبادة لا تكون إلا للخالق»(٤).

وعلىٰ هذا، فلا يلزم من وقوع مطلق الشرك في الطاعة أن يكون شركًا في

---

(١) تيسير العزيز الحميد شرح كتاب التوحيد، ص(٤٧٩).
(٢) مجموع الفتاوى (١٠/١٥٣).
(٣) الحسن بن عبد الله المعروف بأبي هلال العسكري، عالم بالأدب، وهو ابن أخت أبي أحمد العسكري صاحب كتاب «تصحيفات المحدثين» وتلميذه أيضًا. توفي بعد سنة (٣٩٥هـ). الأعلام (٢/١٩٦).
(٤) الفروق اللغوية، ص(١٨٢). وانظر: الكليات، ص(٥٨٣).

العبادة. ولذلك قال مَنْ قال مِن المفسرين: إن المقصود بآية الأعراف: آدمْ وحواء، وهي قوله تعالىٰ: ﴿فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَاۚ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۝١٩٠﴾ [الأعراف: ١٩٠].

وفسَّروا الشرك في الآية بأنه شرك الطاعة لا شرك العبادة، حيث أطاعا الشيطان في تسمية ولدهما بعبد الحارث، والحارث اسمه[١].

قال قتادة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «كان شركًا في طاعته، ولم يكن شركًا في عبادته»، وكذا قال غيره[٢]. قال صاحب تيسير العزيز الحميد، شارحًا قول قتادة: «قوله: «شركاء في طاعته ولم يكن في عبادته»؛ أي: لكونهما أطاعاه في التسمية بعبد الحارث؛ لا أنهما عبداه، فهو دليل علىٰ الفرق بين شرك الطاعة وبين شرك العبادة. قال بعضهم: تفسير قتادة في هذه الآية بالطاعة لأنّ المراد بها علىٰ قول كثير من المفسرين آدم وحواء عَلَيْهِمَا ٱلسَّلَامُ، فناسب تفسيرها بالطاعة؛ لأنهما أطاعا الشيطان في تسمية الولد بعبد الحارث. وقد استشكله بعض المعاصرين بما حاصله أنهم قد فسّروا العبادة بالطاعة، فيلزم علىٰ قول قتادة أن يكون الشرك في العبادة؟ **والجواب**: أن تفسير العبادة بالطاعة من التفسير باللازم، فإنَّ لازم العبادة أن يكون العابد مطيعًا لمن عبده بها، فلذا فسرت بالطاعة. أو يقال: هو من التفسير بالملزوم وإرادة اللازم؛ أي: لما كانت الطاعة ملزومًا للعبادة، والعبادة لازمة لها، فلا تحصل إلا بالطاعة جاز تفسيرها بذلك، وهو أصح. وبالجملة، فلا إشكال في ذلك بحمد الله»[٣]. وقال صاحب فتح المجيد: «قال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إنّ هٰذا الشرك في مجرد التسمية لم تقصد حقيقتها. اهـ. وهو محمل حسن يبيِّن أن ما وقع من الأبوين من تسميتهما ابنهما عبد الحارث إنما هو مجرد تسمية، لم يقصدا تعبيده لغير الله، وهٰذا معنى قول قتادة: شركاء في طاعته، ولم يكن في عبادته»[٤].

---

(١) يراجع: تفسير ابن جرير (٩/ ١٤٣ ـ ١٤٩).

(٢) رواه ابن جرير في تفسيره (٩/ ١٤٧).

(٣) تيسير العزيز الحميد، ص(٤٧٩).

(٤) فتح المجيد (٢/ ٧٣٧).

والمقصود من هٰذا ذكر مثال علىٰ تفريق العلماء بين شرك الطاعة وشرك العبادة[1].

(١) وأما الصواب في تفسير الآية، فهو ـ والله أعلم ـ ما ثبت عن الحسن البصري رَحِمَهُ اللهُ، حيث قال: (كان هٰذا في بعض أهل الملل ولم يكن بآدم)، وفي رواية: (هم اليهود والنصارى، رزقهم الله أولادًا فهوّدوا ونصّروا)، وفي رواية: (عنى بهٰذا ذرية آدم، من أشرك منهم بعده). رواها ابن جرير في تفسيره (٩/ ١٤٨) وقال ابن كثير في تفسيره: (هذه أسانيد صحيحة عن الحسن رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أنه فسّر الآية بذلك).اهـ. (٢/ ٤٣٥). وقد ذهب إلى قول الحسن هٰذا عدد من أئمة التفسير؛ كالقرطبي (م٤/ ج٧/ ٢١٥)، وابن كثير (٢/ ٤٣٦)، وأبي حيان في البحر المحيط (٤/ ٤٤٠)، والشنقيطي (٢/ ٣٤١). وحكم ببطلان حمل الآية علىٰ آدم وحواء ابن القيم في روضة المحبين ص(٢٨٩)، والذهبي في ميزان الاعتدال (٣/ ١٧٩)، وابن عثيمين في القول المفيد (٣/ ٦٧ ـ ٦٨).
وملخص كلام ابن كثير رَحِمَهُ اللهُ في بيان بطلان القصة؛ أنَّ مَنْ حمل الآية علىٰ آدم وحواء اعتمد علىٰ آثار مرفوعة وموقوفة، فأما المرفوع فمداره علىٰ عمر بن إبراهيم عن قتادة، عن الحسن، عن سمرة، عن النبي ﷺ. وعمر بن إبراهيم مختلف فيه، وقد قال فيه أبو حاتم الرازي: لا يُحتجّ به. ثم إن الحديث قد رُوي مرة مرفوعًا ومرة موقوفًا علىٰ سمرة، وهٰذا دليل علىٰ اضطرابه، ثم إن الحسن نفسه ـ راويه عن سمرة ـ قد فسّر الآية بغير هذا، وقد تقدم نقل قوله.
وأما الموقوف عن ابن عباس وجماعة من أصحابه؛ كمجاهد، وسعيد بن جبير، وعكرمة، فكأن أصله مأخوذ عن أهل الكتاب. ثم قال ابن كثير بعد هذا: (وأما نحن، فعلىٰ مذهب الحسن البصري رَحِمَهُ اللهُ في هذا، وأنه ليس المراد من هٰذا السياق آدم وحواء، وإنما المراد من ذلك المشركون من ذريته).اهـ. التفسير (٢/ ٤٣٣ ـ ٤٣٦)، وانظر: البداية والنهاية (١/ ٩٦)، ثم إنّ في سياق ما ورد عن ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا ما يدل علىٰ نكارة الخبر، فقد جاء فيه أن الشيطان قال لآدم وحواء: (لتطيعاني أو لأجعلنَّ له قرني إيل)، وطاعتهما له بتسمية ولدهما بعبد الحارث يعني أنهما صدقا أنّ ذلك ممكن في حقه! وهٰذا شرك في الربوبية؛ لأنه لا خالق إلا الله، وإلا قبلا قوله وهما يعلمان أن ذلك غير ممكن في حقه. (انظر: القول المفيد لابن عثيمين ٣/ ٦٨).
ويقول الشيخ الشنقيطي مقررًا قول الحسن البصري: (ويدل لهٰذا أنه تعالىٰ قال بعده: ﴿فَتَعَـٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۝١٩٠ أَيُشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ۝١٩١﴾، وهٰذا نص قرآني صريح في أنّ المراد المشركون من بني آدم، لا آدم وحواء. واختار هٰذا الوجه غير واحد لدلالة القرآن عليه) أضواء البيان (٢/ ٣٤١).
وقال أبو حيان في تفسيره: (وأما من جعل الخطاب للناس وليس المراد في الآية بالنفس آدم وحواء، أو جعل الخطاب لمشركي العرب، أو لقريش، فيتسق الكلام اتساقًا حسنًا من غير تكلف تأويل ولا تفكيك) (٤/ ٤٤٠).
ويبقى أنّ في إثبات القصة: إثباتَ نسبة وقوع الشرك إلىٰ الأنبياء وهم معصومون =

٣ ـ الفرق بين طاعة المعصية والطاعة الشركية:

إذا تقرَّر أن الطاعة تنقسم في حق البشر إلىٰ مشروع وغير مشروع، فإن غير المشروع منها تتفاوت درجاته من حيث المخالفة، وليس هو علىٰ درجة واحدة، فمنه المحرّم ومنه الشرك؛ كباب المحبة والخوف ونحوهما مما ينقسم إلىٰ مشروع وغير مشروع.

والشرك هو تسوية غير الله بالله في شيء من خصائص الله تعالىٰ(١)؛ كما قال تعالىٰ: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢]، وقال تعالىٰ عن المشركين وهم يختصمون في النار: ﴿تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٨﴾﴾ [الشعراء: ٩٧، ٩٨]، وقال تعالىٰ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ۖ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴿١﴾﴾ [الأنعام: ١]، والنصوص في هٰذا كثيرة.

فإذا كان ذلك كذلك، وكانت الطاعة تنقسم في حق البشر إلىٰ مشروع وغير مشروع، لم تكن الطاعة في المخالفة بمجردها مناطًا للشرك، بل يكون مناط الشرك في مثل ذلك اقترانها بالتسوية في عمل القلب؛ كالتعظيم والخضوع والانقياد وغير ذلك، وما عدا ذلك فتعتبر الطاعة فيه طاعة معصية، ولأجل تحديد ضابط طاعة المعصية والطاعة الشركية، فلا بدّ من اعتبار أمرين:

الأول: معرفة الباعث علىٰ الطاعة في مخالفة أمر الله.

الثاني: معرفة موضوع الطاعة في المخالفة، في أي شيء كانت.

فأما الأمر الأول، وهو معرفة الباعث علىٰ الطاعة في المخالفة، فإنه لا يخلو أن يكون إما لأجل المحبة أو لأجل الخوف.

أ ـ فإذا كان الباعث عليها هو الخوف من المطاع، فيدخل تحت باب الإكراه فما وافق شرطه اعتبر فيه عدم المؤاخذة، وما لا فلا. والإكراه يختلف

= من الشرك باتفاق العلماء. وانظر: القول المفيد (٣/ ٦٧).
وبالجملة، فإن قول الحسن هٰذا الذي أيّده هٰؤلاء الأئمة، هو الذي تشهد لصحته القواعد الكلية المقررة في اعتقاد أهل السنّة، والله أعلم.

(١) يراجع: التوسل والوسيلة ص(٢٤٢)، الاستقامة (١/ ٣٤٤)، الدر النضيد للشوكاني ص(٧٠).

اعتبار العذر به بحسب أمور ثلاثة[١]:

١ ـ بحسب اختلاف حال المكره من حيث قدرته علىٰ التحمل، ومن حيث مكانته، ففرق بين العالم الذي له تأثير علىٰ الناس وبين غيره.

٢ ـ وبحسب اختلاف حال من يقع منه الإكراه، ففرق بين من يعلم أنه عازم علىٰ إنفاذ وعيده وله سلطة وقدرة علىٰ تحقيقه، وبين من يكون وعيده مجرد تهديد، والظنّ أنه لا يوقعه.

٣ ـ وبحسب الأمر المكره عليه، فإنّ ما يعتبر إكراهًا في أمرٍ قد لا يعتبر إكراهًا في أمر آخر، فليس المعتبر في الإكراه علىٰ المعصية كالمعتبر في الإكراه علىٰ الكفر، وهكذا.

يقول النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إذا أكرهه علىٰ فعل يؤثر العاقل الإقدام عليه حذرًا مما تتهدَّده به حصل الإكراه. فعلىٰ هٰذا ينظر فيما يطلب منه وما هددوه به، فقد يكون الشيء إكراهًا في مطلوب دون مطلوب، وفي شخص دون شخص»[٢].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «تأمّلت المذاهب، فوجدت الإكراه يختلف باختلاف المكره عليه، فليس الإكراه المعتبر في كلمة الكفر كالإكراه المعتبر في الهبة ونحوها، فإن أحمد قد نصّ في غير موضع علىٰ أن الإكراه علىٰ الكفر لا يكون إلا بتعذيب: من ضرب، أو قيد، ولا يكون الكلام إكراهًا. وقد نصّ علىٰ أنّ المرأة لو وهبت زوجها صداقها بمسألته لها فلها أن ترجع، بناءً علىٰ أنها لا تهب له، إلا إذا خافت أن يطلقها، أو يسيء عشرتها، فجعل خوف الطلاق أو سوء العشرة إكراهًا في الهبة، ولفظه في موضع آخر: لأنه أكرهها. ومثل هٰذا لا يكون إكراهًا علىٰ الكفر، فإنّ الأسير إذا خشي من الكفار أن لا يزوّجوه أو أن يحولوا بينه وبين امرأته، لم يبح له التكلم بكلمة الكفر». اهـ[٣].

وعلىٰ هذا، فإن الإكراه فيما يتعلق بالمكرَه والمكرِه أمرٌ نسبيّ، وبناءً عليه يختلف في اعتباره عذرًا في الحكم الظاهر من ناحية القضاء. وأما فيما بينه

---

(١) يراجع: ضوابط التكفير، للقرني ص(٣٧٨ ـ ٣٨٣)، روضة الطالبين (٨/ ٥٨ ـ ٦١)، فتح الباري (١٢/ ٣١١).

(٢) روضة الطالبين (٨/ ٦٠).

(٣) الاختيارات الفقهية، تحقيق: أحمد الخليل ص(٣٦٦ ـ ٣٦٧).

وبين الله من ناحية الديانة، فإن الرضا بالكفر كفرٌ وإنِ ادّعى صاحبه الإكراه؛ لقول الله تعالىٰ: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ١٠٦﴾ [النحل: ١٠٦].

ثم إن درجة المؤاخذة عند عدم تحقق شرط الإكراه، تختلف بحسب الموضوع المكرَه عليه الذي وقعت فيه الطاعة، فإن كانت في معصية فهي كذلك، وإن كانت في الشرك فهي كذلك، وسيأتي بيان هٰذا قريبًا.

ب ـ وأما إن كان الباعث علىٰ الطاعة في مخالفة أمر الله هو المحبة، إما محبة المطاع، أو محبة تحصيل شهوات النفس وحظوظها، فإنه يختلف بحسب ما يقوم بقلب العبد من تلك المحبة.

ومناط الشرك الأكبر في المحبة، أن تكون محبة غير الله محبةَ التعظيم المستلزم للانقياد للمحبوب والخضوع له وقصد طاعته دون الالتفات إلىٰ كونه وافق أمر الله أو خالفه[١]. يدل علىٰ هٰذا قول الله تعالىٰ: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادٗا يُحِبُّونَهُمۡ كَحُبِّ ٱللَّهِۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبّٗا لِّلَّهِۗ﴾ [البقرة: ١٦٥]، وهذه الآية في الشرك الأكبر بدليل سياقها وما ذكر فيها من العذاب لمن هذه حاله[٢].

وقوله: ﴿يُحِبُّونَهُمۡ كَحُبِّ ٱللَّهِۖ﴾، قيل: معناه: يحبون أندادهم كما يحب المؤمنون ربهم، وقيل: يحبون أندادهم كما يحبون الله[٣]. وعلىٰ كِلا التقديرين، فإن الآية تبيِّن أنَّ من أحب شيئًا كما يحب الله، فهو ممن اتخذ أندادًا من دون الله، ومناط الشرك الأكبر قوله تعالىٰ: ﴿كَحُبِّ ٱللَّهِۖ﴾؛ أي: مثل ما يحب الله، والله تعالىٰ إنما يحب محبة تعظيم وتأله وخضوع وانقياد، لا محبة رحمة وإشفاق، أو محبة جبليَّة، بل الذي يليق معه وهو حقه الواجب له علىٰ عباده: «محبة العبودية المستلزمة للذل والخضوع والتعظيم وكمال الطاعة، وإيثاره علىٰ غيره. فهذه المحبة التي لا يجوز تعلقها بغير الله أصلًا»[٤]، وهي التي

---

(١) يراجع: مجموع الفتاوى (١/ ٩٨)، (١٠/ ٢٦٥ ـ ٢٦٧).
(٢) يراجع: القول المفيد علىٰ كتاب التوحيد (٢/ ١٦٣).
(٣) يراجع: مدارج السالكين (٣/ ٢٠ ـ ٢١).
(٤) تيسير العزيز الحميد، ص(٣٤٨).

حملت علىٰ الشرك بالله في عبادته والشرك به في طاعته، وقد فسّرت الأنداد - في الآية - بالشركاء في العبادة، وفسّرت - أيضًا - بالأنداد من الرجال يطيعونهم كما يطيعون الله، إذا أمروهم أطاعوهم وعصوا الله[1]. يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «من جعل غير الرسول تجب طاعته في كل ما يأمر به وينهى عنه وإن خالف أمر الله ورسوله، فقد جعله لله ندًّا، فهٰذا من الشرك الذي يدخل أصحابه في قوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾، فالتوحيد والإشراك يكون في أقوال القلب ويكون في أعمال القلب». اهـ[2]. ومن ذلك الإقرارُ لغير الله بحق التشريع، والفصلُ بين الدين والحياة، وهٰذا الإقرار للمطاع بالحق في الطاعة وإن خالف أمر الله هو حقيقة الربوبية التي جعلها أهل الكتاب لأحبارهم ورهبانهم.

وأما إن كان الباعث علىٰ الطاعة في المخالفة محبة الشهوة أو الشفقة والرحمة أو الأنس، فتعتبر الطاعة طاعة معصية ما لم تستلزم التعظيم أو تحمل صاحبها علىٰ الشرك والكفر، وذلك يختلف بحسب تمكن تلك الأمور من قلب العبد، وفي مثل هٰذا يقول الله تعالىٰ: ﴿قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٢٤﴾﴾ [التوبة: ٢٤].

أ - فإن كان حبه لهذه الأمور ونحوها بمعنى الحب الذي يوجب قصد المحبوب بالتألّه والتعظيم، فقد ساوى بين الله وبين غيره، وهٰذا هو الشرك الأكبر.

ب - وإن كانت تلك الأمور أحبَّ إليه مما أمر الله به، فلذا هو يقدّمها علىٰ أوامر الله ورسوله، بمعنى أنه يؤثر فعلها علىٰ فعل ما أمر الله به ورسوله لا أنه يقدم حبها علىٰ ذات حب الله ورسوله، فهذه معصية وتتفاوت درجاتها بحسب صاحبها وما يقوم بقلبه. وهذه هي صفة كثير من المسلمين، كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «عامّة الناس إذا أسلموا بعد كفر أو ولدوا علىٰ الإسلام

---

(١) يراجع: تفسير ابن جرير (٢/٦٦ - ٦٧).

(٢) مجموع الفتاوى (١٠/٢٦٧ - ٢٦٨).

والتزموا شرائعه، وكانوا من أهل الطاعة لله ورسوله، فهم مسلمون ومعهم إيمان مجمل، ولكن دخول حقيقة الإيمان إلىٰ قلوبهم إنما يحصل شيئًا فشيئًا إن أعطاهم الله ذلك، وإلا فكثير من الناس لا يصلون إلىٰ اليقين ولا إلىٰ الجهاد، ولو شككوا لشكّوا، ولو أمروا بالجهاد لَما جاهدوا، وليسوا كفارًا ولا منافقين، بل ليس عندهم من علم القلب ومعرفته ويقينه ما يدرأ الريب، ولا عندهم من قوة الحب لله ولرسوله ما يقدّمونه علىٰ الأهل والمال. وهٰؤلاء إن عوفوا من المحنة وماتوا دخلوا الجنّة، وإنِ ابتلوا بمَن يورد عليهم شبهات توجب ريبهم، فإن لم ينعم الله عليهم بما يزيل الريب، وإلا صاروا مرتابين وانتقلوا إلىٰ نوعٍ من النفاق». اهـ[١].

فوصف هٰؤلاء بأنه ليس عندهم من قوة الحب لله ولرسوله ما يقدمونه علىٰ الأهل والمال، ولذا هم يقدمون تلك علىٰ أوامر الله ورسوله. وقد وضح الشيخ سليمان بن عبد الوهاب مرادَ شيخ الإسلام بهذا، فقال: «فإن قلت: قد قال شيخ الإسلام: إن كثيرًا من المسلمين أو أكثرهم بهذه الصفة؟ قيل: مراده أن كثيرًا من المسلمين قد يكون ما ذكر أحب إليه من الله ورسوله؛ أي: في إيثاره ذلك علىٰ فعل أمر الله وأمر رسوله الذي ينشأ عن المحبة. لا في الحب الذي يوجب قصد المحبوب بالتأله، فإنَّ من ساوى بين الله وبين غيره في هٰذا الحب، فهو الشرك»[٢].

ومع هذا، فإن من تحمله تلك المحبة علىٰ معصية الله، ويقدمها علىٰ محابّ الله، فإنه يكون فيه شوب من العبادة لغير الله، وإن لم تكن عبادة محضة؛ كما قال النبي ﷺ: **«تعس عبد الدينار، وعبد الدرهم، وعبد الخميصة؛ إن أعطي رضي، وإن لم يعطَ سخط»**[٣]. فوصف المنغمس في محبة الدنيا وشهواتها بالعبودية لها، يقول الحافظ ابن حجر رحمه الله: «قوله: **«عبد الدينار»**؛ أي: طالبه الحريص علىٰ جمعه القائم علىٰ حفظه، فكأنه لذلك خادمه وعبده. قال الطيبي: قيل: خصّ العبد بالذكر ليؤذن بانغماسه في محبة الدنيا وشهواتها؛ كالأسير الذي

---

(١) مجموع الفتاوى (٧/ ٢٧١).

(٢) تيسير العزيز الحميد، ص(٣٥٠).

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد، حديث (٢٨٨٦، ٢٨٨٧)، وكتاب الرقائق، حديث (٦٤٣٥).

لا يجد خلاصًا، ولم يقل: مالك الدينار، ولا جامع الدينار؛ لأن المذموم من الملك والجمع الزيادة على قدر الحاجة. وقوله: «**إن أعطي**...» إلخ، يؤذن بشدة الحرص على ذلك. وقال غيره: جعله عبدًا لهما لشغفه وحرصه، فمن كان عبدًا لهواه لم يصدق في حقه ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝﴾»[١].

ويبين شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ الفرق بين من يكون حبه عبادة محضة، وبين من يكون في حبه شوب عبادة، وليس هو عبادة محضة، فيقول: «والعبادة تجمع كمال المحبة وكمال الذل، فالعابد مُحب خاضع، بخلاف من يحب من لا يخضع له، بل يحبه ليتوسَّل به إلىٰ محبوبٍ آخر، وبخلاف من يخضع لمن لا يحبه كما يخضع للظالم، فإن كلًا من هذين ليس عبادةً محضة. وإن كل محبوب لغير الله ومعظم لغير الله ففيه شوب من العبادة؛ كما قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «**تعس عبد الدرهم، تعس عبد الدينار، تعس عبد القطيفة، تعس عبد الخميصة، تعس وانتكس وإذا شيك فلا انتقش**»»[٢]، ويقول: «وهذه الأمور نوعان:

ـ منها ما يحتاج العبد إليه كما يحتاج إليه من طعامه وشرابه ومسكنه ومنكحه ونحو ذلك، فهٰذا يطلبه من الله ويرغب إليه فيه، فيكون المال عنده يستعمله في حاجته بمنزلة حماره الذي يركبه وبساطه الذي يجلس عليه، بل بمنزلة الكنيف الذي يقضي فيه حاجته من غير أن يستعبده، فيكون هلوعًا؛ إذا مسّه الشر جزوعًا، وإذا مسَّه الخير منوعًا.

ـ ومنها ما لا يحتاج العبد إليه، فهذه لا ينبغي له أن يعلق قلبه بها، فإذا تعلق قلبه بها صار مستعبدًا لها، وربما صار معتمدًا علىٰ غير الله، فلا يبقى معه حقيقة العبادة لله، ولا حقيقة التوكل عليه، بل فيه شعبة من العبادة لغير الله، وشعبة من التوكل علىٰ غير الله. وهٰذا من أحق الناس بقوله ﷺ: «**تعس عبد الدرهم، تعس عبد الدينار، تعس عبد القطيفة، تعس عبد الخميصة**»، وهٰذا هو عبد هذه الأمور، فلو طلبها من الله، فإنّ الله إذا أعطاه إياها رضي، وإذا منعه إياها سخط. وإنما عبد الله من يرضيه ما يرضي الله، ويسخطه ما يسخط الله،

---

(١) فتح الباري (١١/ ٢٥٤).

(٢) جامع الرسائل، «قاعدة في المحبة» (٢/ ٢٨٤ ـ ٢٨٥).

ويحب ما أحبه الله ورسوله، ويبغض ما أبغضه الله ورسوله، ويوالي أولياء الله، ويعادي أعداء الله تعالىٰ. وهٰذا هو الذي استكمل الإيمان»(١).

وأما الأمر الثاني في تحديد ضابط الفرق بين طاعة المعصية والطاعة الشركية: وهو معرفة موضوع الطاعة، والمقصود به: في أي شيء كانت الطاعة. فلا تخلو الطاعة في مخالفة أمر الله من أن تكون في أحد موضوعين: إما الطاعة في الشرك والكفر، أو الطاعة في المعصية. ومعرفة ذلك يحدد حكم الطاعة في المخالفة، والقاعدة أن الفعل المبني علىٰ طلب يكون موافقًا لذلك الطلب في حكمه، وما يترتب عليه(٢).

أ ـ فإن كان موضوع الطاعة هو الشرك الأكبر، وكانت الطاعة فيه فهي شرك ظاهر تدلّ علىٰ شرك الباطن، متى علم صاحبها بتحريم الأمر الذي أطاع فيه، إلا في حال الإكراه المعتبر شرعًا؛ لأن فعل الكفر كفر وإن قال صاحبه: لم أقصد الكفر، متى علم بالتحريم، ولا يُعذر إلا المكرَه(٣). والدليل علىٰ ذلك:

١ ـ قول الله تعالىٰ: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ١٠٦﴾ [النحل: ١٠٦].

فلم يعذر الله تعالىٰ إلا من أُكره، وأما من فعل الشرك والكفر لأي سببٍ آخر؛ لخوف فوات مصلحة أو لأجل المداراة، أو شحًا بوطنه أو أهله أو عشيرته أو ماله، فهو كفر.

ودلَّت الآية علىٰ أنّ كل من فعل الكفر أو قاله(٤) من غير إكراه، فقد شرح

---

(١) مجموع الفتاوى (١٠/١٨٩ ـ ١٩٠).

(٢) ذكرها الشيخ ابن عثيمين في القول المفيد (١/٢٢٨).

(٣) علىٰ أن العلماء اختلفوا في الإكراه علىٰ الفعل هل يعذر به أم لا يعذر إلّا في الإكراه علىٰ القول، وستأتي الإشارة إلىٰ طرف من هٰذا الاختلاف قريبًا إن شاء الله. انظر: ص(٣٦١) من هٰذا البحث.

(٤) لأن لفظ الآية عام، حيث قال تعالىٰ: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ﴾ ولم يقل: بالقول. انظر: القول المفيد (١/٢٢٩).

بالكفر صدرًا، فإنّ من تظاهر بالكفر من غير إكراه لا يكون إلا كافرًا؛ لأن فعله من العمل الذي يضادّ الإيمان.

يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «من كفر من غير إكراه، فقد شرح بالكفر صدرًا، وإلا ناقض أول الآية آخرها. ولو كان المراد بمن كفر هو الشارح صدره ـ وذلك يكون بلا إكراه ـ لم يستثن المكره فقط، بل كان يجب أن يستثنى المكره وغير المكره، إذا لم يشرح بالكفر صدره. وإذا تكلم بكلمة الكفر طوعًا، فقد شرح بها صدرًا، وهي كفر. وقد دلّ علىٰ ذلك قوله تعالىٰ: ﴿يَحْذَرُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ أَن تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُم بِمَا فِى قُلُوبِهِمْ ۚ قُلِ ٱسْتَهْزِءُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ مُخْرِجٌ مَّا تَحْذَرُونَ ﴿٦٤﴾ وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ ۚ قُلْ أَبِٱللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ وَرَسُولِهِۦ كُنتُمْ تَسْتَهْزِءُونَ ﴿٦٥﴾ لَا تَعْتَذِرُوا۟ قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ ۚ إِن نَّعْفُ عَن طَآئِفَةٍ مِّنكُمْ نُعَذِّبْ طَآئِفَةًۢ بِأَنَّهُمْ كَانُوا۟ مُجْرِمِينَ ﴿٦٦﴾﴾ [التوبة: ٦٤ ـ ٦٦]، فقد أخبر أنهم كفروا بعد إيمانهم مع قولهم: إنا تكلمنا بالكفر من غير اعتقاد له، بل كنا نخوض ونلعب، وبيّن أن الاستهزاء بآيات الله كفر ولا يكون هٰذا إلا ممن شرح صدره بهٰذا الكلام، ولو كان الإيمان في قلبه منعه أن يتكلم بهٰذا الكلام. والقرآن يبيِّن أن إيمان القلب يستلزم العمل الظاهر بحسبه؛ كقوله تعالىٰ: ﴿وَيَقُولُونَ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ ۚ وَمَآ أُو۟لَٰٓئِكَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٧﴾ وَإِذَا دُعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٤٨﴾ وَإِن يَكُن لَّهُمُ ٱلْحَقُّ يَأْتُوٓا۟ إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ ﴿٤٩﴾ أَفِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ٱرْتَابُوٓا۟ أَمْ يَخَافُونَ أَن يَحِيفَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُۥ ۚ بَلْ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٥٠﴾ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٥١﴾﴾ [النور: ٤٧ ـ ٥١]، فنفى الإيمان عمَّن تولىٰ عن طاعة الرسول، وأخبر أن المؤمنين إذا دعوا إلىٰ الله ورسوله ليحكم بينهم سمعوا وأطاعوا، فبيَّن أن هٰذا من لوازم الإيمان»(١).

ويقول الشيخ محمد بن عبد الوهاب رَحِمَهُ اللَّهُ في بيان دلالة الآية: «لم يعذر الله من هٰؤلاء إلا مَنْ أُكره مع كون قلبه مطمئنًا بالإيمان، وأما غير هٰذا فقد كفر بعد إيمانه، سواء فعله خوفًا، أو مداراة، أو مشحة بوطنه أو أهله أو عشيرته أو

(١) مجموع الفتاوى (٧/ ٢٢٠ ـ ٢٢١).

ماله، أو فعله علىٰ وجه المزح، أو لغير ذلك من الأغراض، إلا المكره، فالآية تدل علىٰ هٰذا من جهتين:

الأولىٰ: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ﴾، فلم يستثن الله تعالىٰ إلا المكره، ومعلوم أنّ الإنسان لا يكره إلا علىٰ الكلام أو الفعل، وأما عقيدة القلب فلا يكره عليها أحد.

والثانية: قوله تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا عَلَى ٱلْءَاخِرَةِ﴾، فصرَّح أن هٰذا الكفر والعذاب لم يكن بسبب الاعتقاد أو الجهل أو البغض للدِّين أو محبة الكفر، وإنما سببه أنّ له في ذلك حظًا من حظوظ الدنيا فآثره علىٰ الدين»[١].

٢ ـ وقول الله تعالىٰ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ ۚ قُلْ أَبِٱللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ وَرَسُولِهِۦ كُنتُمْ تَسْتَهْزِءُونَ ﴿٦٥﴾ لَا تَعْتَذِرُوا۟ قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ ۚ إِن نَّعْفُ عَن طَآئِفَةٍ مِّنكُمْ نُعَذِّبْ طَآئِفَةًۢ بِأَنَّهُمْ كَانُوا۟ مُجْرِمِينَ ﴿٦٦﴾﴾ [التوبة: ٦٥، ٦٦]، فهٰؤلاء المستهزئون قد بيَّن الله أنه قد كان لهم إيمان وإن كان ضعيفًا، فلما تكلّموا بكلمة الكفر كفروا، مع أنهم لم يكونوا يعتقدون جواز ذلك، بل كانوا يعرفون أنه محرّم، ولكن لم يظنوه كفرًا، وكان كفرًا كفروا به، مع قولهم: إنا تكلمنا بالكفر من غير اعتقاد له، إنما كنا نخوض ونلعب.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله: «وقول من يقول عن مثل هذه الآيات: إنهم كفروا بعد إيمانهم بلسانهم مع كفرهم أولًا بقلوبهم، لا يصح؛ لأن الإيمان باللسان مع كفر القلب قد قارنه الكفر، فلا يقال: ﴿قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ﴾، فإنهم لم يزالوا كافرين في نفس الأمر. وإن أريد: إنكم أظهرتم الكفر بعد إظهاركم الإيمان، فهم لم يظهروا للناس، إلا لخواصهم، وهم مع خواصهم ما زالوا هكذا. بل لما نافقوا وحذروا أن تنزل سورة تبين ما في قلوبهم من النفاق وتكلّموا بالاستهزاء صاروا كافرين بعد إيمانهم، ولهٰذا قيل: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا۟ قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ ۚ إِن نَّعْفُ عَن طَآئِفَةٍ مِّنكُمْ نُعَذِّبْ طَآئِفَةًۢ بِأَنَّهُمْ كَانُوا۟ مُجْرِمِينَ ﴿٦٦﴾﴾، فدلَّ علىٰ أنهم لم يكونوا عند أنفسهم قد أتوا كفرًا، بل ظنوا أن ذلك ليس بكفر، فبيَّن أن الاستهزاء بالله وآياته ورسوله كفر يكفر به صاحبه بعد إيمانه؛ فدلَّ علىٰ

---

(١) كشف الشبهات، ضمن مجموع مؤلفات الشيخ (١/ ١٨٠ ـ ١٨١).

أنه كان عندهم إيمان ضعيف، ففعلوا هٰذا المحرم الذي عرفوا أنه محرم، ولكن لم يظنوه كفرًا، وكان كفرًا كفروا به، فإنهم لم يعتقدوا جوازه»[١].

٣ ـ ومن الأمثلة ـ وهو من الأدلة أيضًا ـ علىٰ أنّ الطاعة في الشرك شرك، حديث طارق بن شهاب، عن سلمان الفارسي ﵁، قال: قال رسول الله ﷺ: «**دخل الجنة رجل في ذباب، ودخل النار رجل في ذباب**. قالوا: وكيف ذلك يا رسول الله؟ قال: **مرَّ رجلان علىٰ قوم لهم صنم لا يجاوزه أحد حتى يقرب له شيئًا، فقالوا لأحدهما: قرّب، قال: ما عندي شيء، قالوا: قرّب ولو ذبابًا، فقرّب فخلوا سبيله، فدخل النار. وقالوا للآخر: قرّب، قال: ما كنت لأقرب لأحد شيئًا دون الله ﷻ، فضربوا عنقه فدخل الجنة**»[٢].

---

(١) مجموع الفتاوى (٧/ ٢٧٢ ـ ٢٧٣).

(٢) رواه الإمام أحمد في الزهد، ص(٢٢)، وفيه: عن طارق، عن سليمان، وهو خطأ. والصواب: سلمان يعني الفارسي؛ كما في الحلية لأبي نعيم، وقد رواه من نفس طريق أحمد، وسيأتي. وممن نبه علىٰ هٰذا الشيخ عبد القادر الأرناؤوط في تعليقه علىٰ فتح المجيد، ص(١٥٩).
ورواه أبو نعيم في الحلية (١/ ٢٠٣)، وابن أبي شيبة في المصنف (١٢/ ٣٥٨). قال أحمد: أخبرنا أبو معاوية، حدثنا الأعمش، عن سليمان بن ميسرة، عن طارق بن شهاب، عن سلمان، موقوفًا.
وقال أبو نعيم: حدثنا أبو أحمد محمد بن أحمد الجرجاني، ثنا عبد الله بن محمد بن شيرويه، ثنا إسحاق بن راهويه، أخبرنا جرير وأبو معاوية، به.
وقال ابن أبي شيبة: حدثنا وكيع، حدثنا سفيان، عن مخارق بن خليفة، عن طارق بن شهاب، عن سلمان، موقوفًا.
والفائدة من سوق الأسانيد هنا، ما يلي:
أ ـ أنّ الحديث قد ذُكر في بعض الكتب عن طارق بن شهاب مصرّحًا برفعه بدون واسطة، كما في الجواب الكافي لابن القيم، ص(٣٤): (عن طارق بن شهاب يرفعه)، وفي كتاب التوحيد للشيخ محمد بن عبد الوهاب في باب ما جاء في الذبح لغير الله، ضمن مجموع مؤلفات الشيخ (١/ ٣٥): (عن طارق بن شهاب أن رسول الله ﷺ قال. . .) ولا شك أن هٰذا خطأ بيِّن؛ لأن كلا الشيخين عزا الحديث لأحمد، والإمام أحمد لم يروه إلا في الزهد عن طارق عن سلمان. وبهٰذا تزول العلّة التي قدح بها الحديث، من كون طارق مختلفًا في إثبات صحبته، وإن ثبتت صحبته فلم يسمع من النبي ﷺ شيئًا، كما قاله أبو داود في السنن، كتاب الصلاة، باب الجمعة (١/ ٦٤٤)، وإن كان الحافظ ابن حجر ﵀ قد انتهى إلىٰ إثبات صحبته وأن حديثه من نوع مرسل الصحابي، قال: (وهو مقبول علىٰ الراجح). الإصابة (٣/ ٥١٠ ـ ٥١١). لكنّ الأصل =

= الذي روى الحديث ـ وهو كتاب الزهد ـ رواه عن سلمان الفارسي، فلا يضرّ بعد ذلك كون طارق صحابيًا ثبت سماعه أو لا، أو أنه ليس بصحابي أصلًا.

ب ـ أنّ الحديث أعلّ بعلة أخرى، وهي عنعنة الأعمش ـ كما في سند أحمد وأبي نعيم ـ وهو من المدلسين، بل مكثر منه، وذكر عنه أنه يدلس عن الضعفاء والمجهولين والمتروكين. حتى قال بعضهم: (لا نقبل من الأعمش تدليسه؛ لأنه يحيل علىٰ غير مليء). انظر: تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس، لابن حجر ص(١١٨)، والتدليس في الحديث، د. مسفر الدميني، ص(٣٠١ ـ ٣٠٥) وقد استدرك علىٰ الحافظ أن الأعمش حقه أن يكون في المرتبة الثالثة أو الرابعة لا في المرتبة الثانية من مراتب المدلسين.

والجواب عن هذا: أن الحديث قد رواه ابن أبي شيبة من طريق أخرى، عن سفيان، عن مخارق، عن طارق به، كما تقدم. ولم أهتد إلىٰ أي السفيانين هو، وكلاهما موصوف بالتدليس، إلا أن تدليسهما أخف من تدليس الأعمش، بل هو مقبول، فقد ذكرهما الحافظ ابن حجر في المرتبة الثانية من مراتب التدليس، والتي عرَّفها بقوله: (من احتمل الأئمة تدليسه وأخرجوا له في الصحيح وذلك لإمامته وقلة تدليسه في جنب ما روى؛ كالثوري. أو كان لا يدلس إلا عن ثقة؛ كابن عيينة).اهـ. تعريف أهل التقديس، ص(٦٢).

ـ فإن كان هو سفيان بن عيينة، فقد ذكر الأئمة أنه كان لا يدلس إلا عن ثقة، قال بعضهم: (نحن نقبل تدليس ابن عيينة ونظرائه؛ لأنه يحيل علىٰ مليء ثقة). وقال عبد البر: (قالوا: ويقبل تدليس ابن عيينة لأنه إذا وقف أحال علىٰ ابن جريج ومعمر ونظرائهما)؛ أي: من الثقات. بل ذكر ابن حبان أنه لم يكن كذلك إلا ابن عيينة، فقال: (اللهم إلا أن يكون المدلس يعلم أنه ما دلس قط إلا عن ثقة، فإذا كان كذلك قُبلت روايته وإن لم يبين السماع. وهٰذا ليس في الدنيا إلا سفيان بن عيينة وحده، فإنه كان يدلس ولا يدلس إلا عن ثقة متقن).اهـ.

ـ وإن كان هو سفيان الثوري، فإنه موصوف بقلة التدليس؛ كما قال البخاري: (ما أقل تدليسه)، مع إمامته وكونه أمير المؤمنين في الحديث، قال الذهبي: (الحجة الثبت متفق عليه مع أنه كان يدلس عن الضعفاء، لكن له نقد وذوق. ولا عبرة لقول من قال: يدلّس ويكتب عن الكذابين).اهـ. انظر: تعريف أهل التقديس، ص(١١٣ ـ ١١٦)، والتدليس في الحديث، ص(٢٦٤ ـ ٢٧٠).

ومع هذا، فإن مخارق بن خليفة ـ الذي عنعنا عنه ـ هو شيخهما جميعًا، وروايتهما عنه ثابتة، كما ذكره المزي، ورمز للثوري عن مخارق بـ(خ س)؛ أي: أخرج حديثه عن مخارق البخاري والنسائي. انظر: تهذيب الكمال (١١/ ١٥٤، ٢٧/ ٣١٤).

ومخارق قال عنه أحمد وابن معين والنسائي: ثقة. تهذيب الكمال (٢٧/ ٣١٥). وقال الحافظ ابن حجر: (مخارق بن خليفة، وقيل: ابن عبد الله الأحمسي أبو سعيد الكوفي، =

فهٰذا الرجل الذي دخل النار كان سبب دخوله النار أنه أطاع من أمره بالشرك فأشرك من غير إكراه أو غيره من الأعذار، فدخل النار.

وفي الحديث مسائل:

الأولىٰ: قول الشيخ محمد بن عبد الوهاب في المسائل المتعلقة بهٰذا الحديث: «التاسعة ـ أي: من مسائل الباب ـ: كونه دخل النار بسبب ذٰلك الذباب الذي لم يقصده، بل فعله تخلصًا من شرِّهم. العاشرة: معرفة قدر الشرك في قلوب المؤمنين، كيف صبر ذلك علىٰ القتل ولم يوافقهم علىٰ طلبتهم، مع كونهم لم يطلبوا إلا العمل الظاهر. الحادية عشرة: أن الذي دخل النار مسلم؛ لأنه لو كان كافرًا لم يقل: «**دخل النار في ذباب**»... الثالثة عشرة: معرفة أنّ عمل القلب هو المقصود الأعظم حتى عند عبدة الأوثان». اهـ[١].

وما قاله الشيخ في المسألة التاسعة مشكل؛ إذ مقتضاه أن الرجل كفر بمجرد العمل الظاهر مع سلامة باطنه؛ إذ فعل ما فعل تخلصًا من شرهم، وهٰذا يعني الإكراه! فإن كان هٰذا هو المراد بالمسألة التاسعة، فإنه غير مسلم؛ لأنه لو فعله تخلصًا من شرِّهم فإنه يكون داخلًا بذلك تحت باب الإكراه، والمكره لا يكفر؛ لقوله تعالىٰ: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦][٢]، ثم إنه يتعارض مع ما قاله في المسألة الثالثة عشرة، حيث أحال فيها علىٰ عمل القلب وأنه هو المقصود الأعظم.

يقول الشيخ ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ، معلقًا علىٰ كلام الشيخ: «هذه المسألة ـ أي:

= ثقة). تقريب التهذيب، ص(٥٢٣). وبهٰذا يزول ما قدح به الحديث، ويكون إسناد الحديث صحيحًا. وممن صححه: عبد القادر الأرنؤوط في تحقيقه علىٰ فتح المجيد ص(١٥٩)، وانظر: النهج السديد في تخريج أحاديث كتاب التوحيد، للدوسري ص(٦٨)، وكتاب أحاديث منتقدة في كتاب التوحيد، ص(٣٧ ـ ٣٩).

(١) كتاب التوحيد، ضمن مجموع مؤلفات الشيخ (١/ ٣٦ ـ ٣٧).

(٢) وقد يحتمل أن الشيخ يعتمد القول بالفرق بين الإكراه بالقول والإكراه بالفعل، وأن فاعل الكفر كافر وإن كان مكرهًا بخلاف قائل قالة الكفر. ولكن هٰذا ضعيف؛ لأنه قد تقدّم النقل عن الشيخ من قوله في الإكراه: (ومعلوم أن الإنسان لا يكره إلا علىٰ الكلام أو الفعل، وأما عقيدة القلب فلا يكره عليها أحد). اهـ. مجموع مؤلفات الشيخ (١/ ١٨١)، فذكر أن الإكراه يقبل العذر به في القول والعمل ولا يقبل في عقيدة القلب، وهٰذا صريح في أنه لا يقول بالتفريق، والله أعلم.

التاسعة - ليست مسلمة، فإن قولهم: قرّب ولو ذبابًا، يقتضي أنه فعله قاصدًا التقرب. أما لو فعله تخلصًا من شرهم فإنه لا يكفر، لعدم قصد التقرب. ولهٰذا قال الفقهاء: لو أكره علىٰ طلاق امرأته فطلق تبعًا لقوله؛ أي: طلق ناويًا الطلاق، فإن الطلاق يقع، وإن طلق دفعًا للإكراه لم يقع. وهٰذا حق لقوله ﷺ: «**إنما الأعمال بالنيات**». وظاهر القصة أن الرجل ذبح بنيّة التقرب؛ لأن الأصل أن فعلًا بني علىٰ طلب أن يكون موافقًا لهٰذا الطلب. ونحن نرى خلاف ما يرى المؤلف رَحِمَهُ اللَّهُ؛ أي: أنه لو فعله بقصد التخلص ولم ينوِ التقرب لهٰذا الصنم، لا يكفر؛ لعموم قوله تعالىٰ: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا﴾ [النحل: ١٠٦]، وهٰذا الذي فعل ما يوجب الكفر تخلصًا؛ مطمئن قلبه بالإيمان. والصواب أيضًا: أنه لا فرق بين القول المكره عليه والفعل[١]، وإن كان بعض العلماء يفرق ويقول: إذا أكره علىٰ القول لم يكفر، وإذا أُكره علىٰ الفعل كفر. ويستدلّ بقصة الذباب، وقصة الذباب فيها نظر من حيث حجيتها[٢]، وفيها نظر من حيث الدلالة، لما سبق أن الفعل المبنيّ علىٰ طلب يحال علىٰ هٰذا الطلب. ولو فرض أن الرجل تقرب بالذباب تخلصًا من شرهم، فإن لدينا نصًا محكمًا في الموضوع، وهو قوله تعالىٰ: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ﴾ الآية، ولم يقل: بالقول. فما دام عندنا نصّ قرآني صريح فإنه لو وردت السنّة الصحيحة علىٰ وجه مشتبه، فإنها تحمل علىٰ النص المحكم». اهـ[٣].

وقال تعليقًا علىٰ المسألة الثالثة عشرة: «هذه المسألة مع التاسعة فيها شِبه تناقض؛ لأنه في هذه المسألة أحال الحكم علىٰ عمل القلب، وفي التاسعة أحال

---

(١) وبين العلماء خلاف في اعتبار العذر في الإكراه بالفعل بعد اتفاقهم علىٰ اعتباره بالقول، وقد ذكر طرفًا من اختلافهم الحافظ ابن رجب في جامع العلوم والحكم (٢/ ٣٧٠ - ٣٧٥)، والحافظ ابن حجر في فتح الباري (١٢/ ٣١٥) وذكر أنّ مذهب الجمهور عدم التفريق، حيث قال: «ولا فرق بين الإكراه علىٰ القول والفعل عند الجمهور» (١٢/ ٣١٢)، واستظهر أن هٰذا هو رأي البخاري (١٢/ ٣١٥). وقد رجح القول بعدم التفريق ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ انظر: مجموع الفتاوى (١/ ٣٧٢ - ٣٧٣)، والشيخ ابن إبراهيم في الفتاوى (١٢/ ١٩٦).

(٢) أما من حيث الحجية فقد تبين فيما تقدم أن القصة صحيحة الإسناد.

(٣) القول المفيد (١/ ٢٢٨ - ٢٢٩).

علىٰ الظاهر، فقال: تخلصًا من شرهم، ومقتضى ذلك أن باطنه سليم، وهنا يقول: إن العمل بعمل القلب. ولا شكّ أن ما قاله المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ، [يعني: في المسألة الثالثة عشرة] حق بالنسبة إلىٰ أنّ المدار علىٰ عمل القلب»(١).

وبهٰذا علَّل شراح كتاب التوحيد دخول الرجل النار، فقال الشيخ سليمان: «ألا ترى إلىٰ هٰذا لما قرب لهٰذا الصنم أرذلَ الحيوان وأخسّه وهو الذباب، كان جزاؤه النار لإشراكه في عبادة الله؛ إذ الذبح علىٰ سبيل القربة والتعظيم عبادة»(٢). وقال الشيخ عبد الرحمٰن بن حسن: «فدخل النار لأنه قصد غير الله بقلبه، وانقاد بعمله فوجبت له النار»(٣). وكذا قال الشيخ عبد الرحمٰن بن قاسم(٤).

الثانية: أنّ الحديث ليس فيه ما يدل علىٰ الإكراه المعتبر شرعًا، فإن ظاهر قوله: «**لا يجاوزه أحد**»؛ يعني: أنه كان في وسع الرجلين أن يعودا من حيث أتيا دون أن يجاوزا ذلك الصنم، حين علما أنه لا يكون ذلك إلا بالذبح للصنم، والله أعلم.

وهٰذا الحديث شاهد علىٰ أن طاعة غير المكرَه في فعل الشرك والكفر شرك ظاهر لا يحتمل إلا شرك الباطن؛ لأن الأصل ـ كما تقدم ـ أن الفعل المبني علىٰ طلب يكون موافقًا لذلك الطلب، وهو لا يحتمل إلا أحد أمرين:

١ ـ إما أن يقال: إن فاعل الكفر كافر وإن كان مكرهًا، لكن هٰذا يعارض عموم الآية، وليس ظاهرًا في الدلالة علىٰ ذلك.

٢ ـ أو أن يقال: إنه كَفَر لأنه أطاع بفعل الشرك بدون إكراه، وهو الصحيح. وعلىٰ كلا الاحتمالين، فالحديث شاهد علىٰ أن الطاعة بفعل الشرك شرك ظاهرًا وباطنًا، لكن خرج الأول لأنه معارض لعموم الآية، وبقي الثاني سالمًا من المعارضة.

ب ـ وأما إن كان موضوع الطاعة هو المعصية، فإنّ صاحبها كأمثاله من

---

(١) المرجع نفسه (١/ ٢٣١ ـ ٢٣٢).
(٢) تيسير العزيز الحميد، ص(١٤٠).
(٣) قرة عيون الموحدين، ص(٨٠).
(٤) حاشية كتاب التوحيد، (ص١٠١).

العصاة، ومعلوم مذهب أهل السنّة في أنه لا يكفر مرتكب المعصية إلا بالاستحلال. ولا فرق بين أن يرتكب الشخص المعصية اتباعًا لهوى نفسه، أو أن يرتكبها لطلب غيره منه ذلك، من حيث هي معصية. يقول ابن القيم رحمه الله: «مَنْ أطاع ولاة الأمر في معصية الله كان عاصيًا، وأنّ ذلك لا يمهد له عذرًا عند الله، بل إثم المعصية لاحق به، وإن كان لولا الأمر لم يرتكبها».اهـ[١].

وأما خبر أصحاب السرية في عهد النبي ﷺ، حيث همّوا أن يدخلوا النار طاعةً لأميرهم، وقول النبي ﷺ: **«لو دخلوها ما خرجوا منها أبدًا»**، فلا يشكل علىٰ هذا، وسياقه بتمامه كما يلي:

عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، قال: «بعث النبي ﷺ سرية فاستعمل رجلًا من الأنصار وأمرهم أن يطيعوه، فغضب فقال: أليس أمركم النبي أن تطيعوني؟ قالوا: بلىٰ. قال: فاجمعوا حطبًا، فجمعوا، فقال: أوقدوا نارًا، فأوقدوها، فقال: ادخلوها، فهموا، وجعل بعضهم يمسك بعضًا، ويقولون: فررنا إلىٰ النبي ﷺ من النار. فما زالوا حتى خمدت النار، فسكن غضبه. فبلغ النبي ﷺ، فقال: **«لو دخلوها ما خرجوا منها إلىٰ يوم القيامة، والطاعة في المعروف»**، وفي لفظ: **«ما خرجوا منها أبدًا، إنما الطاعة في المعروف»**، وفي لفظ: **«لا طاعة في المعصية، إنما الطاعة في المعروف»**»[٢].

فهٰؤلاء الصحابة رضي الله عنهم قد هموا بطاعة أميرهم في المعصية، ولو أنهم فعلوا كانوا قد أتوا أمرًا عظيمًا، لكنه لا يعتبر كفرًا؛ لأنهم لو أطاعوه كانوا يطيعونه في معصية، وهم قطعًا لم يكونوا يعتقدون أحقية أميرهم في أن يطاع لذاته، وإنما تعارض عندهم كونهم مأمورين بطاعته وعدم مخالفته، وكون ما أمرهم به فيه إهلاك لأنفسهم، وهو معصية، فحملوا أمر النبي ﷺ بأن يطيعوا أميرهم علىٰ عموم الأحوال حتى في حال الأمر بإتيان المعصية. وهٰذا قصور في الاجتهاد؛ كما يقول ابن القيم رحمه الله: «وقد أخبر ﷺ عن الذين أرادوا دخول النار لما أمرهم أميرهم بدخولها، أنهم لو دخلوها ما خرجوا منها. مع أنهم كانوا

---

(١) شرح سنن أبي داود بحاشية عون المعبود (٧/ ٢٩٠).

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، حديث (٤٣٤٠)، وكتاب الأحكام، حديث (٧١٤٥)، وكتاب أخبار الآحاد حديث (٧٢٥٧)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، حديث (١٨٤٠).

يدخلونها طاعةً لأميرهم وظنًا أن ذلك واجب عليهم، ولكن لما قصروا في الاجتهاد، وبادروا إلىٰ طاعة مَن أمر بمعصية الله، وحملوا عموم الأمر بالطاعة بما لم يرده الآمر ﷺ، وما قد علم من دينه إرادة خلافه، فقصروا في الاجتهاد، وأقدموا علىٰ تعذيب أنفسهم وإهلاكها من غير تثبت وتبين، وهل ذلك طاعة لله ورسوله أم لا؟». اهـ[1].

لكنّ القوم لم يكن قد بلغهم أن الطاعة إنما تكون في المعروف، ولا تكون في المعصية، ولذلك بيَّن لهم النبي ﷺ هٰذا بقوله: «**لا طاعة في المعصية، إنما الطاعة في المعروف**»، ويدل علىٰ هٰذا ما قاله ابن عباس ﵄، في قوله تعالىٰ: ﴿**أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ**﴾ [النساء: ٥٩]، قال: «نزلت في عبد الله بن حذافة بن قيس بن عدي؛ إذ بعثه النبي ﷺ في سرية»[2]. وقصد هذه السرية، وبيَّن الحافظ وجه ذلك فقال: «لأنهم تنازعوا في امتثال ما أمرهم به. وسببه أن الذين هموا أن يطيعوه وقفوا عند امتثال الأمر بالطاعة، والذين امتنعوا عارضه عندهم الفرار من النار، فناسب أن ينزل في ذلك ما يُرشدهم إلىٰ ما يفعلونه عند التنازع، وهو الردّ إلىٰ الله وإلىٰ رسوله؛ أي: إن تنازعتم في جواز الشيء وعدم جوازه، فارجعوا إلىٰ الكتاب والسنّة، والله أعلم». اهـ[3].

وأما قوله ﷺ: «**ما خرجوا منها أبدًا**»، فهو وعيد يدل علىٰ عظيم جرم ما همُّوا به؛ إذ فيه قتل لأنفسهم، فيلحقهم وعيد قاتل النفس؛ كقوله تعالىٰ: ﴿**وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾**﴾ [النساء: ٩٣]، وقوله ﷺ: «**من تردَّى من جبل فقتل نفسه، فهو في نار جهنم يتردَّى فيه خالدًا مخلدًا فيها أبدًا، ومن تحسَّى سمًّا فقتل نفسه فسمُّه في يده يتحساه في نار جهنم خالدًا مخلدًا فيها أبدًا، ومن قتل نفسه بحديدة، فحديدته في يده يَجأُ بها في بطنه في نار جهنم خالدًا مخلدًا فيها أبدًا**»[4].

---

(١) إعلام الموقعين (١/ ٨٢ ـ ٨٣). وانظر: فتح الباري (٨/ ٦٠).
(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، حديث (٤٥٨٤).
(٣) فتح الباري (٨)(٢٥٤).
(٤) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، رقم (٥٧٧٨)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، رقم (١٠٩).

ولا يخرج عن كونه معصية مغلظة متوعد عليها كالوعيد على سائر المعاصي التي هي مثله أو مشابهة له في عظيم الجرم.

وأما قول ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ في جوابه عما قد يوهمه لفظ «أبدًا» من حصول الكفر بمجرد الذنب: «وقوله **«أبدًا»** لا يعطي خلودهم في نار جهنم، فإن الإخبار إنما هو عن نار الدنيا. والأبد كثيرًا ما يراد به أبد الدنيا، قال تعالىٰ: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة: ٩٥] ـ يعني: الموت ـ وقد أخبر عن الكفار أنهم يتمنون الموت في النار ويسألون ربهم أن يقضي عليهم بالموت». اهـ[١].

وكذلك قول الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ اللهُ: «يحتمل وهو الظاهر، أن الضمير للنار التي أوقدت لهم؛ أي: ظنوا أنهم إذا دخلوا النار بسبب طاعة أميرهم لا تضرهم، فأخبر النبي ﷺ أنهم لو دخلوا فيها لاحترقوا فماتوا فلم يخرجوا»[٢].

وقال أيضًا: «قوله: **«لو دخلوها ما خرجوا منها»**، قال الداودي: يريد تلك النار؛ لأنهم يموتون بتحريقها فلا يخرجون منها أحياء. قال: وليس المراد بالنار نار جهنم، ولا أنهم مخلّدون فيها». اهـ[٣]. فإنه جواب غير ظاهر، وهو بعيد، وفيه تكلُّف في تأويل النص بدون حاجة، والله أعلم.

٤ ـ الطاعة في التشريع الوضعي:

أما موضوع الطاعة في التشريع الوضعي فقد حصل فيه لَبْس، ولعل سببه ـ والله أعلم ـ أنّ التشريع الوضعي كفرٌ بذاته ـ كما تقدم ـ والطاعة واقعة فيه، ولذلك جُعلت الطاعة فيه بكل درجاتها كمثل الطاعة في الشرك، وقال من قال: إن مجرد الطاعة في التشريع الوضعي تتضمن الإقرار بالتشريع لغير الله، وقبوله من غير الله تعالىٰ؛ لأنّ أدنى درجات رفض التشريع الوضعي هي كره القلب، ودلالته الاعتزال وعدم المشايعة بالعمل عليه؛ فلأجل ذلك كان الوصف المؤثر في الحكم على الطاعة في التشريع الوضعي بالشرك ـ عنده ـ هو الطاعة ذاتها لا القصد[٤]. والتزمت بعض طوائف الغلو من أجل ذلك تكفير المجتمعات

---

(١) شرح سنن أبي داود، بحاشية عون المعبود (٧/ ٢٩٠).

(٢) فتح الباري (٨/ ٥٩ ـ ٦٠).

(٣) المرجع نفسه (١٣/ ١٢٣).

(٤) يراجع: حد الإسلام وحقيقة الإيمان، للشاذلي ص(٣٨١ ـ ٣٨٣، ٤١٦، ٤١٨، ٤٣٤).

الإسلامية المحكومة بالتشريع الوضعي، ولم يستثنوا إلا من حاربها أو أعلن مفاصلته للمجتمع كله(١).

والحق أنّ في المسألة تفصيلًا مبنيًا علىٰ ما تقدّم تقريره من الفرق بين الطاعة والعبادة، والفرق بين طاعة المعصية والطاعة الشركية، وذلك كما يلي:

أ ـ فرق بين الأتباع المطيعين في موضوع التشريع الوضعي، وبين المشرعين له والحاكمين به، فإن التشريع الوضعي كفر بذاته، وكذلك الحكم به حكمًا مستمرًا، وهو من الكفر الظاهر الذي لا يحتمل إلا الكفر الباطن، ومن العمل الظاهر الذي يضاد الإيمان، بخلاف المحكوم بالتشريع الوضعي فإنه لا يثبت في حقه بمجرد كونه محكومًا بالتشريع الوضعي تحقق المشايعة منه علىٰ نفس التشريع من دون الله، الذي هو مناط كفر المشرعين والحاكمين به.

والطاعة في موضوع التشريع الوضعي عمل ظاهر محتمل لا يقطع فيه إلا معرفة قصد صاحبها، فالطاعة فيه تحتمل أن صاحبها أطاع لهوى النفس، فيكون من جملة العصاة، أو بسبب التأويل أو الجهل بالتحريم، أو لاستخلاص حقه، إلىٰ غير ذلك من الأغراض والمقاصد المختلفة. فهي بذلك من جملة الأفعال الداخلة في عموم المخالفة، بل المخالفة العظيمة، لكنها ليست قاطعة الدلالة علىٰ الكفر.

ولعل أقرب مثال لذلك علىٰ الأفعال التي تحتمل الأغراض والمقاصد المختلفة ولا يقطع فيها إلا بمعرفة قصد صاحبها فعل حاطب بن أبي بلتعة ﵁، وما كان منه من مكاتبته لقريش بأمر مسير رسول الله ﷺ والمسلمين لفتح مكّة، فكان ذلك منه داخلًا في عموم موالاة الكافرين، لكنه لم يكن قاطعًا في الدلالة علىٰ موالاتهم في دينهم، بل يحتمل أنه فَعَلَه لمصلحة دنيوية مثل أن يفعله ليمنع أهله، أو أن تكون زلّة منه لم يقصد بها الرغبة عن الإسلام، أو غير ذلك من المقاصد. ولذلك لم يحكم عليه النبي ﷺ بالكفر، بل سأله فقال له: «**يا حاطب، ما هذا؟** قال: يا رسول الله لا تعجل عليَّ، إني كنت امرأً ملصقًا في قريش ـ يقول: كنت حليفًا ـ ولم أكن من أنفسها، وكان مَنْ معك مِنَ المهاجرين مَن لهم قرابات يحمون أهليهم وأموالهم، فأحببت إذ فاتني ذلك من النسب فيهم أن

(١) يراجع: الغلوّ في الدين في حياة المسلمين المعاصرة، للويحق، ص(٢٩٤ ـ ٣٠٠)، وضوابط التكفير، للقرني، ص(٩٦ ـ ١٠٤).

أتخذ عندهم يدًا يحمون قرابتي، ولم أفعله ارتدادًا عن ديني، ولا رضًا بالكفر بعد الإسلام. فقال النبي ﷺ: **أما إنه قد صدقكم**. فقال عمر: يا رسول الله، دعني أضرب عنق هٰذا المنافق. فقال: **إنه قد شهد بدرًا، وما يدريك لعل الله اطلع علىٰ مَنْ شهد بدرًا، فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم**»[(١)]. وبعدما تبيَّن حالُه عُلِم أنَّ ذلك كان منه معصية، ولم يكن كفرًا، وهو يدلّ علىٰ أنّ هٰذا الفعل وأمثاله لا ينبغي القطع بمجرده بكفر فاعله. وفي هٰذا يقول الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللهُ، في فقه هذه القصة، في كلام نفيس: «في هٰذا الحديث ـ مع ما وضحنا لك ـ طرح الحكم باستعمال الظنون؛ لأنه لما كان الكتاب يحتمل أن يكون ما قاله حاطب كما قال من أنه لم يفعله شاكًّا في الإسلام، وأنه فعله ليمنع أهله، ويحتمل أن يكون زلة لا رغبة عن الإسلام، واحتمل المعنى الأقبح [يعني: الكفر]؛ كان القول قوله فيما احتمل فعله، وحكم رسول الله ﷺ فيه بأن لم يقتله، ولم يستعمل عليه الأغلب. ولا أحد أتى في مثل هٰذا أعظم في الظاهر من هذه؛ لأن أمر رسول الله ﷺ مباين في عظمته لجميع الآدميين بعده، فإذا كان من خابر المشركين بأمر رسول الله ﷺ يريد غرتهم فصدقه وما عاب عليه الأغلب مما يقع في النفوس فيكون ذلك مقبولًا، كان مَنْ بعده في أقل مِن حاله وأَوْلىٰ أن يُقبل منه مثل ما قُبل منه». ثم أورد رَحِمَهُ اللهُ اعتراضًا، وأجاب عنه، وهو أنّ هٰذا خاص بحاطب لعلم النبي ﷺ بحقيقة أمره، لا أنّ فعله كان يحتمل الصدق وغيره؟ فقال: «إن قال قائل: إن رسول الله ﷺ قال: **«قد صدق»**، إنما تركه لمعرفته بصدقه، لا بأن فعله كان يحتمل الصدق وغيره. فيقال له: قد علم رسول الله ﷺ أنّ المنافقين كاذبون، وحقن دماءهم بالظاهر، فلو كان حكم النبي ﷺ في حاطب بالعلم بصدقه: كان حكمه علىٰ المنافقين القتل بالعلم بكذبهم. ولكنه إنما حكم في كلٍّ بالظاهر، وتولىٰ الله ﷻ منهم السرائر، ولئلا يكون لحاكم بعده أن يدع حكمًا له مثل ما وصفت من علل الجاهلية». اهـ[(٢)].

وأما قول عمر رضي الله عنه: «دعني أضرب عنق هٰذا المنافق»، وعدم تعنيف النبي ﷺ له علىٰ مقالته هذه؛ فلا يدل علىٰ أنّ فعل حاطب لم يكن يحتمل إلا

---

(١) رواه البخاري في صحيحه في مواضع، منها كتاب المغازي، حديث (٤٢٧٤)، وكتاب التفسير، حديث (٤٨٩٠)، ومسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، حديث (٢٤٩٤/١٦١).

(٢) الأم (٤/٢٦٤).

الكفر، بل أطلق عليه ذلك لأنه شابه المنافقين في كونه أبطن خلاف ما أظهر[١]، فكان عمر متأولًا في ذلك. يقول الخطابي رَحِمَهُ اللهُ، وهو يشرح حديث «سباب المسلم فسوق»: «هٰذا فيمن سبّ رجلًا بغير تأويل، فأما من فعل شيئًا منه متأولًا به معنى يحتمل وجه الكلام ضربًا من الاحتمال في تحقيق لأمر من أمور الكفر، أو تشبيه له به، أو تقريب في بعض معانيه؛ كان خارجًا عن هٰذا الحكم. ألست ترى عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما قال لرسول الله ﷺ في أمر حاطب بن أبي بلتعة حين كتب إلىٰ قريش يخبرهم بشأن رسول الله ﷺ وبقصده إياهم: دعني يا رسول الله أضرب عنق هٰذا المنافق، فلم يعنّفه رسول الله ﷺ بأكثر من قوله: **«لا تقل ذلك، أليس قد شهد بدرًا؟ وما يدريك لعل الله قد اطلع علىٰ أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم»**، فبرَّأه رسول الله ﷺ من النفاق، وعذر عمر فيما تناوله به من ذلك القول؛ إذ كان الفعل الذي جرى منه مضاهيًا لأفعال المنافقين الذين يكيدون رسول الله ﷺ، ويعاونون عليه كفار قريش». اهـ[٢].

فالطاعة في التشريع الوضعي كهذا، في كونها من جملة الأفعال الداخلة في عموم المخالفة، لكنها ليست قاطعة الدلالة علىٰ الكفر. وقد تقدم تقرير قاعدة الفرق بين العمل الذي لا يدل إلا علىٰ الكفر، وبين العمل الذي يرد الاحتمال في دلالته علىٰ الكفر، ولا بدّ فيه من معرفة قصد صاحبه. وهٰذا المطيع في التشريع الوضعي ـ فيما دون الشرك ـ حكمه كحكم غيره من العصاة الذين يعصون بغير تشريع أصلًا.

ب ـ وعلىٰ هذا، فإن مناط الشرك في الطاعة في موضوع التشريع الوضعي، هو الرضا بالتشريع الوضعي المبني علىٰ العلم بأن ما يتبعه مخالف لشرع الله، سواء كان ذلك بالاستحلال، أو اعتقاد أفضليته، أو اعتقاد أحقية واضع التشريع بأن يضع ذلك التشريع، أو أحقيته بأن يطاع فيما يأمر به من ذلك، ونحو ذلك، فالمناط هو الطاعة المبنية علىٰ فساد إيمان القلب، إما فساد قوله أو فساد عمله، لا مجرد الطاعة الظاهرة مع سلامة الاعتقاد.

---

(١) يراجع: فتح الباري (٨/ ٦٣٤).

(٢) أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري (١/ ١٧٦ ـ ١٧٧)، واستدل البيهقي بهٰذا وبعدم إنكار النبي ﷺ، علىٰ أنه لا يكفر من كفّر مسلمًا عن تأويل. انظر: السنن الكبرى (١/ ٢٠٨).

يقول الشيخ محمد بن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ: «اعلم أن اتباع العلماء أو الأمراء في تحليل ما حرم الله أو العكس، ينقسم إلىٰ ثلاثة أقسام:

الأول: أن يتابعهم في ذلك راضيًا بقولهم، مقدمًا له ساخطًا لحكم الله، فهو كافر؛ لأنه كره ما أنزل الله فأحبط الله عمله، ولا تحبط الأعمال إلا بالكفر، فكل من كره ما أنزل الله فهو كافر.

الثاني: أن يتابعهم في ذلك راضيًا بحكم الله وعالمًا بأنه أمثل وأصلح للعباد والبلاد، ولكن لهوى في نفسه اختاره؛ كأن يريد مثلًا وظيفة، فهٰذا لا يكفر، ولكنه يفسق.

الثالث: أن يتابعهم جاهلًا، فيظن أن ذلك حكم الله، فينقسم إلىٰ قسمين:

أ ـ أن يمكنه أن يعرف الحق بنفسه، فهو مفرط أو مقصر، فهو آثم لأن الله أمر بسؤال أهل العلم عند عدم المعرفة.

ب ـ أن لا يكون عالمًا ولا يمكنه التعلم، فيتابعهم تقليدًا ويظن أن هٰذا هو الحق، فهٰذا لا شيء عليه لأنه فعل ما أمر به وكان معذورًا في ذلك. فإن قيل: لماذا لا يكفر أهل القسم الثاني؟[١] أجيب: أننا لو قلنا بكفرهم لزم من ذلك تكفير كل صاحب معصية يعرف أنه عاصٍ لله، ويعلم أنه حكم الله». اهـ[٢].

ويقول الشيخ أحمد شاكر وهو يتحدث عن حديث: «**السمع والطاعة علىٰ المرء فيما أحب وكره إلَّا أن يؤمر بمعصية، فلا سمع ولا طاعة**»[٣]: «نرى بعض القوانين تأذن بالعمل بالحرام الذي لا شك في حرمته؛ كالزنا وبيع الخمر ونحو ذلك، وتشترط للإذن بذلك رخصة تصدر من جهة مختصة معينة في القوانين، فهٰذا الموظف الذي أمرته القوانين أن يعطي الرخصة بهٰذا العمل، إذا تحققت الشروط المطلوبة فيمن طلب الرخصة، لا يجوز له أن يطيع ما أمر به. وإعطاؤه الرخصة المطلوبة حرامٌ قطعًا، وإن أمره بها القانون، فقد أُمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة. أما إذا رأى أن إعطاء الرخصة في ذلك حلال، فقد كفر وخرج عن

---

(١) يقصد القسم الثاني من الأقسام الثلاثة الرئيسة، وهو من يتابع لهوى نفسه لا لأنه يرضى بالتشريع الوضعي. وانظر: المجموع الثمين في فتاوى ابن عثيمين (٢/١٢٩ ـ ١٣٠).

(٢) القول المفيد (٢/٢٦٣ ـ ٢٦٤).

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، حديث (٧١٤٤).

الإسلام؛ لأنه أحلّ الحرام القطعي المعلوم حرمته من الدين بالضرورة». اهـ[(١)]
فترى الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ فرّق بين الأمرين، وجعل مناط الكفر - هنا - فساد إيمان القلب.

ج - ومما يدل على ذلك:

١ - قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴿١٢١﴾﴾ [الأنعام: ١٢١].

فإنه ليس المراد بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ الطاعة في مجرد الأكل، بل المراد الطاعة في الاعتقاد بقبول تحليل الميتة وما لم يُذكر اسم الله عليه مما ذُبح لغير الله؛ وذلك أنّ الكفار جادلوا المسلمين في حلّ الميتة، لا في مجرد الأكل منها، وقالوا: ما بال ما قتل الله لا تأكلونه، وما قتلتم أنتم أكلتموه، وأنتم تتبعون أمر الله؟! فأنزل الله هذه الآية. وقال الشنقيطي: إنّ هٰذا هو سبب نزول الآية بإجماع من يعتدّ به مِن أهل العلم[(٢)].

وقد ذكر غير واحد من المفسّرين أن هٰذا هو مناط الشرك المراد في الآية، وهذه أقوالهم:

قال شيخ المفسرين ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأما قوله: ﴿إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾؛ يعني: إنكم إذًا مثلهم؛ إذ كان هٰؤلاء يأكلون الميتة استحلالًا، فإذا أنتم أكلتموها كذلك فقد صرتم مثلهم مشركين». اهـ[(٣)].

وقال الزجاج رَحِمَهُ اللَّهُ: «هذه الآية فيها دليل أن كل من أحلَّ شيئًا مما حرَّمه الله أو حرم شيئًا مما أحل الله له، فهو مشرك. لو أحل الميتة في غير اضطرار، أو أحلّ الزنا؛ لكان مشركًا بإجماع الأمة، وإن أطاع الله في جميع ما أمر به، وإنما سُمِّي مشركًا لأنه اتبع غير الله فأشرك بالله غيره»[(٤)].

وقال أبو حيان رَحِمَهُ اللَّهُ: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾؛ أي: وإن أطعتم أولياء

---

(١) حكم الجاهلية، مجموعة مقالات للشيخ أحمد شاكر، ص(١٤٩).
(٢) أضواء البيان (٧/ ١٦٩)، ويراجع: سنن أبي داود، كتاب الأضاحي، حديث (٢٨١٧ - ٢٨١٩)، وسنن الترمذي، كتاب التفسير، حديث (٣٠٦٩)، وتفسير ابن جرير (٨/ ١٥ - ١٩)، وتفسير ابن كثير (٢/ ٢٧٤ - ٢٧٥).
(٣) تفسير ابن جرير (٨/ ٢١).
(٤) معاني القرآن وإعرابه (٢/ ٣١٦).

الشياطين إنكم لمشركون؛ لأن طاعتهم طاعة للشياطين، وذلك إشراك. ولا يكون مشركًا حقيقة حتى يطيعه في الاعتقاد. وأما إذا أطاعه في الفعل وهو سليم الاعتقاد، فهو فاسق». اهـ[١].

وقال الحافظ ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾؛ أي: حيث عدلتم عن أمر الله لكم وشرعه إلىٰ قول غيره، فقدّمتم عليه غيره، فهٰذا هو الشرك؛ كقوله: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ الآية». اهـ[٢].

وقال ابن سعدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وإن أطعتموهم في شركهم وتحليلهم الحرام وتحريمهم الحلال إنكم لمشركون؛ لأنكم اتخذتموهم أولياء من دون الله، ووافقتموهم علىٰ ما به فارقوا المسلمين، فلذلك كان طريقكم طريقهم». اهـ[٣].

وقال الشنقيطي رَحِمَهُ اللَّهُ: «ولما قال الكفار للنبي ﷺ: الشاة تصبح ميتة من قتلها؟ فقال لهم: الله قتلها. فقالوا له: ما ذبحتم بأيديكم حلال وما ذبحه الله بيده الكريمة تقولون: إنه حرام، فأنتم إذن أحسن من الله؟ أنزل الله فيهم قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴿١٢١﴾﴾... فهو قسم من الله جلَّ وعلا أقسم به علىٰ أنّ من اتبع الشيطان في تحليل الميتة أنه مشرك، وهٰذا الشرك مُخرِج من الملة بإجماع المسلمين». اهـ[٤].

٢ ـ وقول الله تعالىٰ: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَٰهًا وَاحِدًا لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾﴾ [التوبة: ٣١].

فقد حكت هذه الآية الانحراف الذي وقع فيه أهل الكتاب، حيث اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابًا من دون الله، ولم يكن انحرافهم هٰذا مجرد انحراف عملي في الطاعة الظاهرة، بل كان انحرافًا وفسادًا في الاعتقاد ولذلك كفروا،

---

(١) البحر المحيط (٤/ ٢١٣).
(٢) تفسير ابن كثير (٢/ ٢٧٥).
(٣) تفسير ابن سعدي (٢/ ٦٤).
(٤) أضواء البيان (٣/ ٤٣٩ ـ ٤٤٠)، وانظر: (٧/ ١٦٩) وما بعدها.

ولو كان كفرهم بسبب مجرد الطاعة لكان كل من أطاع الشيطان في معصية يكفر، ولكنّ الفرق أنّ أهل الكتاب أطاعوا مع التعظيم، ومتبع الشيطان إنما يطيعه لهوى نفسه(١).

فكان أهل الكتاب قد عظموا أحبارهم ورهبانهم تعظيمًا غلوا فيه حتى أخرجهم إلىٰ الشرك بالله تعالىٰ، حيث «أنزلوهم منزلة الله تعالىٰ في قبول تحريمهم وتحليلهم لما لم يحرمه الله ولم يحله الله» كما قال القرطبي رَحِمَهُ اللهُ، وكان هٰذا منهم ربوبية صريحة جعلوها لأحبارهم ورهبانهم. قال الربيع بن أنس: «قلت لأبي العالية: كيف كانت الربوبية التي كانت في بني إسرائيل؟ قال: كانت الربوبية أنهم وجدوا في كتاب الله ما أمروا به ونهوا عنه، فقالوا: لن نسبق أحبارنا بشيء، فما أمرونا به ائتمرنا، وما نهونا عنه انتهينا لقولهم. فاستنصحوا الرجال ونبذوا كتاب الله وراء ظهورهم»(٢). وكانت طاعتهم لأحبارهم ورهبانهم مبنيّة علىٰ هٰذا الاعتقاد(٣)، ولهٰذا كانت هذه الطاعة منهم عبادة صريحة لهم؛ كما جاء في حديث عدي بن حاتم رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قال: «أتيت النبي ﷺ وفي عنقي صليب من ذهب، فسمعته يقول: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾، قال: قلت: يا رسول الله، إنهم لم يكونوا يعبدونهم! قال: **أجل، ولكن يحلون لهم ما حرَّم الله فيستحلونه، ويحرمون عليهم ما أحل الله فيحرمونه، فتلك عبادتهم**»(٤).

وقد زعموا ـ فوق ذلك ـ أن دينهم قد جعل للأحبار والرهبان الحق في تغيير ما شاؤوا من شرع الله(٥)، فكفروا من جهتين: من جهة اعتقاد أحقية الأحبار والرهبان في أن يضعوا التشريع، ومن جهة نسبة ذلك إلىٰ دين الله تعالىٰ. مثل ما فعلوه في إشراكهم مع الله غيره في عبادته، فعبدت النصارى المسيح، وعبدت اليهود عزيرًا، وعبدوا الملائكة والصالحين، وزعموا أن ذلك

---

(١) يراجع: تفسير الرازي (١٥/٣٩).
(٢) رواه ابن جرير في تفسيره (١٠/١١٥).
(٣) يراجع: جهود ابن تيمية وابن القيم في دحض مفتريات اليهود، ص(١٤٨) وما بعدها، موقف ابن تيمية من النصرانية (٢/٧٤٥) وما بعدها، مجموع الفتاوى (١٦/٥٦٣ ـ ٥٦٦)، إغاثة اللهفان (٢/٣١٩) وما بعدها.
(٤) سبق تخريجه ص(٧٦).
(٥) المراجع السابقة. وانظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (١/٣٤٠ ـ ٣٤٣).

من دين الله[١]؛ كما جاء ذلك موضحًا في كتاب الله تعالىٰ وسنّة نبيه ﷺ، مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَـٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ يُضَـٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ قَـٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ۝٣٠﴾ [التوبة: ٣٠]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا۟ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُم بِٱلْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ۝٨٠﴾ [آل عمران: ٨٠]، وقوله ﷺ: **«لعنة الله علىٰ اليهود والنصارىٰ؛ اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد»**[٢].

فهدموا بذلك الأصلين اللذين قام عليهما دين الأنبياء، وهما: عبادة الله وحده دون شريك، وطاعته وحده دون شريك.

ولم يكن ذلك منهم عن جهل، فقد كان في كتابهم النهي الصريح عن الزيادة أو النقص فيما شرعه الله لهم، ومن ذلك أنه جاء فيه ما ترجمته: «لا تزيدوا علىٰ الأمر الذي أنا موصيكم به شيئًا ولا تنقصوا منه شيئًا»[٣]. وقال الله تعالىٰ في الآية هنا: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَـٰهًا وَٰحِدًا﴾، قال بعض المفسرين: «أي: يطيعوا أمره ولا يطيعوا أمر غيره بخلافه»[٤]، وقال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأما قوله: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَـٰهًا وَٰحِدًا﴾، فإنه يعني: وما أمر هٰؤلاء اليهود والنصارىٰ، الذين اتخذوا الأحبار والرهبان والمسيحَ أربابًا، إلا أن يعبدوا معبودًا واحدًا، وأن يطيعوا إلا ربًا واحدًا، دون أرباب شتى، وهو الله الذي له عبادة كل شيء، وطاعة كل خلق، المستحق علىٰ جميع خلقه الدينونة له بالوحدانية والربوبية. ﴿لَّآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ﴾، يقول تعالىٰ ذكره: لا تنبغي الألوهة إلا لواحد، الذي أمر الخلق بعبادته، ولزمت جميع العباد طاعته»[٥].

---

(١) يراجع: جهود ابن تيمية وابن القيم في دحض مفتريات اليهود، ص(٩٧ ـ ١٠٨، ١٣٩ ـ ١٦٤)، موقف ابن تيمية من النصرانية، الباب الثاني والثالث؛ العلمانية، للحوالي، ص(٣٥ ـ ٦٨).

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، حديث (٤٣٦)، ومسلم في صحيحه، كتاب المساجد، حديث (٥٣٠).

(٣) عن: إغاثة اللهفان (٢/ ٣٢٧).

(٤) محاسن التأويل للقاسمي (٧/ ١٨٧)، تفسير أبي السعود (٢/ ٤٠٢).

(٥) تفسير ابن جرير (١٠/ ١١٥).

والمقصود أنّ هٰؤلاء إنما كفروا لفساد الاعتقاد، حيث كان الباعث عندهم علىٰ طاعة أحبارهم ورهبانهم اعتقاد أن لهم حق التشريع. وأما الطاعة الظاهرة مع صحة الاعتقاد، فلا يكفر صاحبها بمجردها. وقد فرّق شيخ الإسلام ابن تيمية ـ حين تكلم عن هذه الآية ـ بين طائفتين من الأتباع: بين من أطاع مع اعتقاد ما قالوه دون ما قاله الله ورسوله، وبين من أطاع في المعصية مع صحة الاعتقاد في حكم الله. فبيَّن أن الأُولىٰ مشركة كافرة، وأن الثانية مذنبة عاصية. وهٰذا يعني أن الطاعة في التشريع منها ما يكون شركًا، ومنها ما لا يكون كذلك، والمناط في ذلك الرضا أو عدمه، وصحة الاعتقاد أو فساده.

يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهٰؤلاء الذين اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابًا حيث أطاعوهم في تحليل ما حرم الله وتحريم ما أحلَّ الله، يكونون علىٰ وجهين:

أحدهما: أن يعلموا أنهم بدّلوا دين الله، فيتبعونهم علىٰ التبديل، فيعتقدون تحليل ما حرّم الله، وتحريم ما أحلّ الله اتباعًا لرؤسائهم، مع علمهم أنهم خالفوا دين الرسل، فهٰذا كفر، وقد جعله الله ورسوله شركًا، وإن لم يكونوا يصلون لهم ويسجدون، فكان من اتبع غيره في خلاف الدين مع علمه أنه خلاف الدين، واعتقد ما قاله ذلك دون ما قاله الله ورسوله، مشركًا مثل هٰؤلاء.

والثاني: أن يكون اعتقادهم وإيمانهم بتحريم الحرام وتحليل الحلال ثابتًا[١]، لكنهم أطاعوهم في معصية الله، كما يفعل المسلم ما يفعله من المعاصي التي يعتقد أنها معاصي، فهٰؤلاء لهم حكم أمثالهم من أهل الذنوب».اهـ[٢].

ونخلص من كل هٰذا إلىٰ أنَّ مناط الكفر في متابعة التشريع الوضعي وطاعته هو الرضا به والقبول له المبني علىٰ العلم بمخالفته حكم الشريعة، وأما مجرد المتابعة الظاهرة، فليست هي مناطًا للحكم بكفر صاحبها، وليست هي صريحة في كونه مقرًّا وراضيًا به حتى يفصح لسانه عما في قلبه، والله أعلم وأحكم، وعلمه أكمل وأتم.

---

(١) في المطبوع: (بتحريم الحلال وتحليل الحرام)، وهو لا يستقيم مع سياق الكلام، وقد أثبت صاحب فتح المجيد في نقله عن شيخ الإسلام مثل ما أُثبت هنا. انظر: (١/ ٢١٢).

(٢) مجموع الفتاوى (٧/ ٧٠).

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، **وبعد**؛ فإنه يتبيَّن مما تقدم تقريره في فصول هٰذا الكتاب ما يلي: .

١ ـ أن التشريع الذي هو الاستقلال في إنشاء طريقة للتعبد والطاعة أو في الإلزام بها أو في الإذن فيها؛ لا يكون إلَّا لله، وهو معنى الهيمنة التي أرادها الله لشرعه. وكل ما كان مستقلًّا عن الشرع صريحًا في مخالفته مضاهيًا حكم الشرع، فإنه تشريع وضعي منازع فيه صاحبه تشريع الرب

٢ ـ واختصاص الرب بالتشريع هو من تمام توحيده؛ إذ الإقرار لله بالتوحيد يتضمن الإقرار له بالاختصاص بالتشريع، وذلك من ثلاث جهات هي جهات التوحيد:

أ ـ من جهة الإقرار بتوحيد الربوبية؛ إذ التشريع من التدبير العام الذي تكفل الله به لخلقه، والخلق فيه مفتقرون إلىٰ الله، كما أنهم مفتقرون إليه في إحيائه وإماتته ورزقه وعنايته.

ب ـ ومن جهة الإقرار بتوحيد الأسماء والصفات؛ إذ أسماء الله وصفاته قد دلَّت علىٰ اختصاصه بمعاني الكمال المطلق، والتشريع كمال يدل علىٰ كمال علم الربّ ورحمته وحكمته وملكه وتدبيره، وغير ذلك من معاني كماله. وقد دلَّ عليه ـ أيضًا ـ اسمه «الحكم» كما جاء النص به صريحًا في حديث أبي شريح ﵁: **«إن الله هو الحكم وإليه الحكم»**.

ج ـ ومن جهة الإقرار بتوحيد الألوهية؛ إذ العبادة تقتضي الانقياد التام لله تعالىٰ أمرًا ونهيًا اعتقادًا وقولًا وعملًا، وأن تكون حياة المرء قائمة علىٰ

شريعة الله، يحل ما أحل الله ويحرم ما حرم الله ويخضع في سلوكه وأعماله وتصرفاته كلها لشرع الله، والتشريع في حقيقته إخضاع للعباد بتقييد أفعالهم وأقوالهم بقيد إرادة المشرع، وهٰذا تعبيد لا يكون إلَّا لله، فمن خضع لله وتحاكم إلىٰ شرعه فهو العابد له وحده، ومن خضع لغيره وتحاكم إلىٰ غير شرعه فقد عبد الطاغوت وانقاد له.

٣ ـ وأما التشريع الوضعي، فإنه مناقض ـ دائمًا ـ للإسلام وعقيدته من عدة جهات، منها:

أ ـ أنه لا ينفك عن أن يكون مبنيًّا علىٰ عقيدة باطلة تفسر موقفه تجاه الخالق والكون والحياة، وتجاه الشرع الإلهي، وتكون هي منطلقَه في سنّ الأحكام.

ب ـ وفي مبادئ التشريعات الوضعية القائمة اليوم ما هو صريح في مناقضة الإسلام شريعة وعقيدة، حيث تقوم علىٰ عزل الدين عن الحياة، وإعطاء حق التشريع للبشر ليقرّروا ما تمليه عليهم أهواؤهم.

ج ـ أنه منازعة للرب فيما هو من خصائص ربوبيته التي لا يجوز للخلق الاعتداء عليها.

د ـ أنه متضمن لترك أصل الإيمان، من جهتين:

الأولىٰ: جهة ترك الالتزام بالشريعة، الذي هو جزء من العمل، الذي لا يكون الإيمان إلا به.

الثانية: جهة تضمنه استحلال الحكم بغير ما أنزل الله، والإعراض عما أنزل الله؛ إذ العدول عن الشريعة واستبدال غيرها بها يتضمن اعتقاد جواز الحكم بغيرها أو أفضليته أو مساواة حكمه لحكمها.

٤ ـ ولا يلزم من الحكم علىٰ التشريع الوضعي بالكفر تكفير كل من وضعه أو حكم به من المعينين، بل لا بدّ من توفر شروط التكفير وانتفاء موانعه؛ إذ أصل قواعد التكفير عند أهل السنّة والجماعة التفريق بين الحكم المطلق علىٰ الفعل وبين الحكم علىٰ الشخص المعيَّن.

٥ ـ وأما مناط الكفر في المحكوم بالتشريع الوضعي، فهو الرضا به المبني علىٰ العلم بمخالفة حكم الشريعة.

والله من وراء القصد، وهو المأمول ـ وحده ـ أن ينصر دينه ويعلي كلمته، وأن يرد أُمة نبيه محمد ﷺ إليه ردًّا جميلًا، والحمد لله أولًا وآخرًا وظاهرًا وباطنًا.

أهم المراجع

- **الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة**، ابن بطة العكبري، تحقيق رضا نعسان وآخرين، دار الراية، الرياض، ط٢، ١٤١٥هـ.
- **الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية**، هشام جعفر، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، ط١، ١٤١٦هـ.
- **الاتجاهات التشريعية في البلاد العربية**، د. شفيق شحاته، معهد الدراسات العربية العالمية، جامعة الدول العربية، القاهرة، ١٩٥٤م.
- **الاتجاهات العقلانية الحديثة**، د. ناصر العقل، دار الفضيلة، الرياض، ط١، ١٤٢٢هـ.
- **الاجتهاد المقاصدي: حجيته ضوابطه مجالاته**، د. نور الدين بن مختار الخادمي، نشر وزارة الأوقاف بقطر. (سلسلة كتاب الأمة)، ط١، ١٤١٩هـ.
- **أحكام أهل الذمّة**، ابن القيم، تحقيق د. صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٩٨٣م.
- **إحكام التقرير لأحكام التكفير**، مراد شكري، مراجعة علي الحلبي، دار الصميعي، الرياض، ط١، ١٤١٤هـ.
- **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، شهاب الدين القرافي، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٣٨٧هـ.
- **أحكام القرآن للإمام الشافعي**، تصنيف أبي بكر البيهقي، تقديم محمد زاهد الكوثري، مصورة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠هـ.
- **الاختيارات الفقهية لابن تيمية**، أبو الحسن البعلي، تحقيق أحمد محمَّد الخليل، دار العاصمة، الرياض، ط١، ١٤١٨هـ.

- **الأدب المفرد**، البخاري، تحقيق الألباني، دار الصديق، الجبيل، ط١، ١٤١٩هـ.
- **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ.
- **آراء المعتزلة الأصولية**، د. علي بن سعد الضويحي، مكتبة الرشد، الرياض، ط٢، ١٤١٧هـ.
- **أسباب النزول**، الواحدي، تحقيق السيد أحمد صقر، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، ط٢، ١٤٠٤هـ.
- **الاستقامة**، ابن تيمية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، مصورة مؤسسة قرطبة، مصر.
- **الإسلام علىٰ مفترق الطرق**، محمد أسد، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٤٦م.
- **الإسلام والحداثة**، مجموعة باحثين، دار الساقي، بيروت.
- **الإسلام والحضارة الغربية**، د. محمد محمَّد حسين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٦هـ.
- **الإسلام ومبادئ نظام الحكم**، د. عبد الحميد متولي، منشأة المعارف، الاسكندرية، ط٢، ١٩٨١م.
- **الإصابة في تمييز الصحابة**، ابن حجر العسقلاني، تحقيق علي محمد البيجاوي، مصورة دار الجيل، بيروت.
- **أصول الدين**، أبو منصور البغدادي، مصورة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠١هـ.
- **أصول الفكر السياسي في القرآن المكي**، د. التيجاني عبد القادر حامد، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، ط١، ١٤١٦هـ.
- **أصول القانون**، د. حسن كيره، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٨م.
- **أصول القانون أو المدخل لدراسة القانون**، د. عبد الرزاق السنهوري ود. أحمد حشمت، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٦م.
- **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، محمد الأمين الشنقيطي، مصورة عالم الكتب، بيروت.
- **الاعتصام**، أبو إسحاق الشاطبي، وبه تعريف محمد رشيد رضا، مصورة، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦هـ.
- **الأعلام**، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٤، ١٩٩٩م.
- **أعلام السنّة المنشورة**، حافظ الحكمي، تحقيق أحمد علوش مدخلي، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤١٤هـ.

- **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ابن القيم، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، مصورة، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
- **إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان**، ابن القيم، تحقيق محمد حامد الفقي، مصورة، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦هـ.
- **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**، ابن تيمية، تحقيق د. ناصر العقل، مكتبة الرشد، الرياض، ط٣، ١٤١٣هـ.
- **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، خير الدين التونسي، الدار التونسية، تونس، ط٢، ١٩٨٦م.
- **الله يتجلىٰ في عصر العلم**، مجموعة من الباحثين الأمريكيين، ترجمة د. الدمرداش سرحان، دار القلم، بيروت.
- **الأم**، الإمام الشافعي، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ.
- **الانحرافات العقدية والعلمية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين**. علي بن بخيت الزهراني، دار الرسالة، مكة، ط١.
- **الأوضاع التشريعية في البلاد العربية**، د. صبحي محمصاني، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢، ١٩٦٢م.
- **الإيمان** لابن أبي شيبة، تحقيق الألباني ضمن رسائل أربع من كنوز السنّة، دار الأرقم، الكويت، ط٢، ١٤٠٥هـ.
- **الإيمان** لأبي عبيد القاسم بن سلام، تحقيق الألباني ضمن رسائل أربع من كنوز السنّة، دار الأرقم، الكويت، ط٢، ١٤٠٥هـ.
- **الإيمان** لابن منده، تحقيق د. علي بن محمَّد ناصر الفقيهي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٦هـ.
- **أين الخطأ، تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد**، عبد الله العلايلي، دار الجديد، بيروت، ط٢، ١٩٩٢م.
- **البحر المحيط**، أبو حيان النحوي الأندلسي، مصورة دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- **البداية والنهاية**، ابن كثير، منشورات مكتبة المعارف، بيروت.
- **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، محمد بن علي الشوكاني، مصورة دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
- **تأويل مشكل القرآن**، ابن قتيبة، تحقيق السيد أحمد صقر، مصورة المكتبة العلمية.
- **تاج العروس من جواهر القاموس**، محمد مرتضى الزبيدي، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت، (١٣٨٥هـ).

- **تاريخ الأمم والملوك**، الطبري، مصورة دار الكتب العلمية، بيروت.
- **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**، يوسف كرم، دار المعارف، القاهرة.
- **تاريخ الفلسفة الحديثة**، يوسف كرم، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٦٦م.
- **تاريخ القانون**، زهدي يكن، دار النهضة العربية، بيروت.
- **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، د. محمد أركون، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط١، ١٩٨٦م.
- **تجديد أصول الدين**، د. حسن الترابي، الدار السعودية للنشر، جدة، ط١، ١٤٠٤هـ.
- **تجديد الفكر الإسلامي ضمن كتاب (قضايا التجديد الإسلامي نحو منهج أصولي)**، د. حسن الترابي، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، الخرطوم، ط٢، ١٩٩٥م.
- **تجديد الفكر العربي**، د. زكي نجيب محمود، دار الشروق، بيروت، ١٩٧١م.
- **تجريد التوحيد المفيد**، أحمد بن علي المقريزي، تحقيق علي العمران، دار عالم الفوائد، مكة، ط١، ١٤١٧هـ.
- **التحذير من الإرجاء وبعض الكتب الداعية إليه**، مجموعة من الفتاوى الصادرة من اللجنة الدائمة للإفتاء بالسعودية، إعداد دار عالم الفوائد، مكة، ط١، ١٤٢١هـ.
- **تحريف رسالة المسيح عبر التاريخ**، بسمة أحمد جستنية، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٢٠هـ.
- **تحريف النصوص ضمن كتاب الردود**، بكر أبو زيد، دار العاصمة، الرياض، ط١، ١٤١٤هـ.
- **تحكيم القوانين**، الشيخ محمد بن إبراهيم، بدون بيانات نشر، وهي مطبوعة ضمن مجموع فتاوى ورسائل الشيخ الجزء الثاني عشر.
- **تخريج أحاديث منتقدة في كتاب التوحيد**، فريح البهلال، تقديم الشيخ ابن باز، دار الأثر، الرياض، ط١، ١٤١٥هـ.
- **التدليس في الحديث**، د. مسفر الدميني، ط١، ١٤١٢هـ.
- **تذكرة الحفاظ**، الذهبي، مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، ط٣، ١٣٧٦هـ.
- **التشريع الإسلامي والنظم القانونية الوضعية**، مجموعة بحوث لمجموعة باحثين، منظمة اليونيسكو، طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٨م.
- **التشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا بالقانون الوضعي**، عبد القادر عودة، مكتبة التراث، القاهرة.

- **التشريع وسنّ القوانين في الدولة الإسلامية**، د. محمد أحمد مفتي ود. سامي صالح الوكيل، نشر مركز البحوث بكلية العلوم الإدارية بجامعة الملك سعود، بالرياض، ط١، ١٤١٠هـ.
- **تصورات أولية**، محمد بن عمر بن عقيل الظاهري، عالم الكتب، الرياض، ط١، ١٤٠٢هـ.
- **التطور التشريعي في المملكة العربية السعودية**، د. محمد عبد الجواد محمد، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٣٩٧هـ.
- **تطور الفكر القانوني**، أحمد محمد غنيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٢م.
- **التعريفات**، الشريف الجرجاني، مصورة دار الكتب العلمية، بيروت.
- **تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس**، ابن حجر العسقلاني، تحقيق د. أحمد علي سير المباركي، ١٤١٣هـ.
- **تعظيم قدر الصلاة**، محمد بن نصر المروزي، تحقيق د. عبد الرحمٰن الفريوائي، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ط١، ١٤٠٦هـ.
- **تعليل الأحكام**، محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠١هـ.
- **التعيين في شرح الأربعين النووية**، نجم الدين الطوفي، تحقيق أحمد حاج محمَّد عثمان، مؤسسة الريان والمكتبة المكية، مكة، ط١، ١٤١٩هـ.
- **تفسير أسماء الله الحسنى**، أبو إسحاق الزجاج، تحقيق أحمد يوسف الدقاق، دار الثقافة العربية، دمشق، ١٤١٢هـ.
- **تفسير ابن جرير الطبري المسمى (جامع البيان عن تأويل القرآن)**، طبعة الحلبي، مصر، ط٣، ١٣٨٨هـ.
- **تفسير أبي السعود المسمى (إرشاد العقل السليم إلىٰ مزايا القرآن الكريم)**، مصورة دار الفكر، بيروت.
- **تفسير البغوي المسمى (معالم التنزيل)**، تحقيق خالد العك ومروان سوار، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ.
- **تفسير السمعاني**، تحقيق أبي تمام ياسر وزميله، دار الوطن، الرياض، ط١، ١٤١٨هـ.
- **التفسير الكبير**، الرازي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- **تفسير الماوردي المسمى (النكت والعيون)**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.
- **تفسير المنار**، محمد رشيد رضا، دار المنار، القاهرة، ط٣، ١٣٦٧هـ.

- **تقريب التهذيب**، ابن حجر العسقلاني، تحقيق محمد عوامة، دار الرشيد، حلب، ط٤، ١٤١٢هـ.
- **التقنين والإلزام به ضمن كتاب (فقه النوازل)**، بكر أبو زيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ.
- **تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية**، إبراهيم عقيلي، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، ط١، ١٤١٥هـ.
- **تكفير من لم يحكم بما أنزل الله ضمن كتاب (فتاوى فكرية)**، د. عبد الله بن بيَّه، دار الأندلس الخضراء، جدة، ط١، ١٤٢٠هـ.
- **التمهيد لما في موطأ مالك من المعاني والأسانيد**، ابن عبد البر القرطبي، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي، مطبعة فضالة، المغرب، ١٣٨٧ ـ ١٤١٢هـ.
- **تهذيب الآثار**، ابن جرير الطبري، تحقيق د. ناصر الرشيد وعبد القيّوم عبد رب النّبي، مطابع الصفا، مكة، ١٤٠٢هـ.
- **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، أبو الحجاج المزي، تحقيق بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٥، ١٤١٣هـ.
- **تهذيب اللغة**، أبو منصور الأزهري، تحقيق عبد السلام هارون، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٣٨٤هـ.
- **تيسير الكريم الرحمٰن في تفسير كلام المنان**، ابن سعدي، دار المدني، جدة، ١٤٠٨هـ.
- **الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية**، د. عابد السفياني، مكتبة المنار، مكة، ط١، ١٤٠٨هـ.
- **الجامع لأحكام القرآن**، القرطبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- **جامع بيان العلم وفضله**، ابن عبد البر، تقديم عبد الكريم الخطيب، دار الكتب الإسلامية، مصر، ط٢، ١٤٠٢هـ.
- **جامع الرسائل**، ابن تيمية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، مطبعة المدني، مصر، ط٢، ١٤٠٥هـ.
- **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم**، ابن رجب، تحقيق شعيب الأرنؤوط، وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة بيروت، ط٥، ١٤١٤هـ.
- **جريمة الزنا في ضوء القرآن والفقه**، د. عبد المجيد الشواربي، ١٩٨٥م.
- **جهاد المماليك ضد المغول الصليبيين في النصف الثاني من القرن السابع الهجري**، د. عبد الله الغامدي، نشر مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، ط١، ١٤١٠هـ.

- **جهود ابن تيمية وابن القيم في دحض مفتريات اليهود**، سميرة عبد الله بناني، نشر مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، ط١، ١٤١٨هـ.
- **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، ابن تيمية، تحقيق د. علي بن حسن وآخرين، دار العاصمة، الرياض، ط١، ١٤١٤هـ.
- **حاشية كتاب التوحيد**، عبد الرحمٰن بن قاسم، ط٤، ١٤١٤هـ.
- **حد الإسلام وحقيقة الإيمان**، عبد المجيد الشاذلي، نشر مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، ١٤٠٤هـ.
- **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، مجموعة من الباحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٨٩م.
- **حقوق الإنسان وحرياته الأساسية**، د. عبد الوهاب الشيشاني، مطابع الجمعية الملكية، ط١، ١٤٠٠هـ.
- **حقيقة التوحيد بين أهل السنّة والمتكلمين**، عبد الرحيم السلمي، دار المعلمة، الرياض، ط١، ١٤٢١هـ.
- **حقيقة الخلاف بين السلفية الشرعية وأدعيائها**، د. محمد أبو رحيم، دار الجوهري، عمان، الأردن، ط٢، ١٤١٩هـ.
- **حقيقة الكفر بالطاغوت وعلاقته بالإيمان بالله**، د. علي العلياني، دار التربية والتراث، مكة، ط١، ١٤١٦هـ.
- **الحكم بغير ما أنزل الله، أحواله وأحكامه**، د. عبد الرحمٰن المحمود، دار طيبة، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ.
- **الحكم بغير ما أنزل الله وأصول التكفير**، خالد العنبري، مكتبة العلم، جدة، ط٢، ١٤١٧هـ.
- **الحكم والتحاكم في خطاب الوحي**، عبد العزيز مصطفى كامل، دار طيبة، الرياض، ط١، ١٤١٥.
- **حكم الجاهلية**، مجموعة مقالات للشيخ أحمد شاكر، مكتبة السنّة، القاهرة، ط١، ١٤١٢هـ.
- **حكم الزنا في القانون وعلاقته بمبادئ حقوق الإنسان في الغرب**، د. عابد السفياني، ١٤١٨هـ.
- **الحكم وقضية تكفير المسلم**، سالم البهنساوي، دار البحوث العلمية، الكويت، ط٣، ١٤٠٥هـ.
- **حوار لا مواجهة**، د. أحمد كمال أبو المجد، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ١٤٠٨هـ.

- **حول تطبيق الشريعة**، محمد قطب، مكتبة السنّة، القاهرة، ط١، ١٤١١هـ.
- **الخطط المقريزية المسمى «المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار»**، أحمد بن علي المقريزي، مصورة، دار الفكر، بيروت.
- **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل**، د. عبد المجيد النجار، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط٢، ١٤١٣هـ.
- **درء تعارض العقل والنقل**، ابن تيمية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض.
- **دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين «الشيعة والخوارج»**، د. أحمد الجلي، نشر مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ط٢، ١٤٠٨هـ.
- **الدرر السنية في الأجوبة النجدية**، جمع عبد الرحمٰن بن قاسم، الطبعة الجديدة، ط٦، ١٤١٧هـ.
- **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، جلال الدين السيوطي، مصورة، دار الفكر، بيروت.
- **دعاة لا قضاة**، حسن الهضيبي، دار التوزيع والنشر الإسلامية، مصر.
- **دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم**، د. فوزي خليل، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، ط١، ١٤١٧هـ.
- **الدولة العثمانية والغزو الفكري**، د. خلف دبلان، نشر مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، ط١، ١٤١٧هـ.
- **الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي**، د. فتحي عبد الكريم، مكتبة وهبة، مصر، ١٩٧٧م.
- **الدين «بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان»**، د. محمد عبد الله دراز، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٨٩هـ.
- **ذيل طبقات الحنابلة**، ابن رجب، تحقيق محمد حامد الفقي، مصورة دار المعرفة، بيروت.
- **رسالة الحكم بغير ما أنزل الله**، عبد الرزاق عفيفي، اعتنى بها السعيد بن صابر عبده، مراجعة حمد الشتوي مصطفى العدوي، دار الفضيلة، ط١، ١٤١٧هـ.
- **الروايتين والوجهين**، القاضي أبو يعلىٰ، تحقيق د. عبد الكريم اللاحم، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٤٠٥هـ.
- **الروح**، ابن القيم، تحقيق د. بسام العموش، مكتبة المنار، الأردن، ط١، ١٤١٠هـ.

- **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، النووي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ.
- **روضة المحبين**، ابن القيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٢هـ.
- **روضة الناظر وجنة المناظر**، ابن قدامة المقدسي، تحقيق د. عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، ط٥، ١٤١٧هـ.
- **زاد المسير في علم التفسير**، ابن الجوزي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٣٨٥هـ.
- **زاد المعاد في هدي خير العباد**، ابن القيم، تحقيق عبد القادر وشعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١٤، ١٤١٠هـ.
- **الزهد**، الإمام أحمد بن حنبل، بدون بيانات نشر.
- **سلسلة الأحاديث الضعيفة**، الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٣٨٤هـ.
- **السلفية وقضايا العصر**، د. عبد الرحمٰن الزنيدي، دار أشبيليا، الرياض، ط١، ١٤١٨هـ.
- **سنن ابن ماجه**، ترقيم وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الريان للتراث، مصورة عن طبعة الحلبي.
- **سنن أبي داود**، إعداد وتعليق عزت عبيد الدعاس، وعادل السيد، نشر محمد علي السيد، حمص، ١٣٩١هـ.
- **سنن الترمذي**، تحقيق أحمد شاكر وآخرين، توزيع مكتبة الباز، مكة.
- **سنن سعيد بن منصور**، تحقيق د. سعد بن عبد الله آل حميد، دار الصميعي، الرياض، ط١، ١٤١٤هـ.
- **السنن الكبرى** للبيهقي، بحاشية ابن التركماني، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الكن، ط١، ١٣٥٢هـ.
- **سنن النسائي بشرح السيوطي وحاشية السندي**، مصورة دار الريان للتراث، ١٤٠٧هـ.
- **السنّة** للخلال، تحقيق د. عطية الزهرني، دار الراية، الرياض، ط٢، ١٤١٥هـ.
- **السنّة** لعبد الله بن الإمام أحمد، تحقيق د. محمد سعيد القحطاني، رمادي الدمام، ط٢، ١٤١٤هـ.
- **السيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسية الإسلامية**، د. محمد مفتي ود. سامي الوكيل، نشر مركز البحث العلمي، بجامعة أم القرى، ط١، ١٤١١هـ.
- **سير أعلام النبلاء**، الذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٢هـ.

- **شأن الدعاء**، الخطابي، تحقيق أحمد يوسف الدقاق، دار الثقافة العربية، دمشق، ط٣، ١٤١٢هـ.
- **الشرائع العراقية القديمة**، د. فوزي رشيد، جامعة بغداد، بغداد، ١٩٧٩م.
- **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**، د. هشام جعيط، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ١٩٩٠م.
- **شرح الأصول الثلاثة**، ابن عثيمين، دار الثريا، الرياض، ط١، ١٤١٧هـ.
- **شرح أصول اعتقاد أهل السنّة والجماعة**، هبة الله اللالكائي، تحقيق د. أحمد سعد حمدان، دار طيبة، الرياض، ط٢، ١٤١٥هـ.
- **شرح سنن أبي داود**، ابن القيم المطبوع مع عون المعبود، مصورة دار الفكر، بيروت.
- **شرح السُّنَّة**، الحسين البغوي، تحقيق زهير الشاويش، وشعيب الأرناؤوط، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ.
- **شرح العقيدة الطحاوية**، ابن أبي العز، تحقيق د. عبد الله التركي، وشعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط٦، ١٤١٤هـ.
- **شرح قانون العقوبات الأهلي القسم الخاص**، أحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٢م.
- **شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير**، ابن النجار، تحقيق د. محمد الزحيلي، ونزيه حماد، نشر مركز البحث العلمي بجامعة الملك عبد العزيز، ١٤٠٠هـ.
- **شرح المجلة (مجلة الأحكام العدلية العثمانية)**، سليم رستم باز، مصورة دار الكتب العلمية، بيروت.
- **شرح معاني الآثار**، أبو جعفر الطحاوي، حققه محمد زهري النجار، مصورة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٧هـ.
- **الشريعة**، أبو بكر الآجري، تحقيق د. عبد الله الدميجي، دار الوطن، الرياض، ط١، ١٤١٨هـ.
- **الشريعة الإلهية لا القوانين الجاهلية**، د. عمر الأشقر، دار النفائس، الأردن، ط٣، ١٤١٢هـ.
- **شذرات الذهب**، ابن العماد الحنبلي، مصورة دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- **الشيخ عبد الله العلايلي والتجديد في الفكر المعاصر**، د. فايز ترحيني، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط١، ١٩٨٥م.

- **الصارم المسلول على شاتم الرسول**، ابن تيمية، تحقيق محمد الحلواني، محمد شودري، رمادي للنشر، الدمام، ط١، ١٤١٧هـ.
- **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، أحمد بن علي الفزاري القلقشندي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، ١٣٨٣هـ.
- **الصحاح في اللغة**، أبو نصر إسماعيل الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٤٠٤هـ.
- **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل**، د. فؤاد زكريا، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٩٨٩م.
- **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ.
- **صحيح أبي داود**، الألباني، نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، ط١، ١٤٠٩هـ.
- **صحيح الأدب المفرد**، الألباني، دار الصديق، الجبيل، ط١، ١٤١٤هـ.
- **صحيح البخاري المطبوع مع فتح الباري**، مصورة الطبعة السلفية الأولى، دار المعرفة، بيروت.
- **صحيح الترمذي**، الألباني، نشر مكتبة التربية العربي لدول الخليج، الرياض، ط١، ١٤٠٨هـ.
- **صحيح النسائي**، الألباني، نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، ط١، ١٤٠٩هـ.
- **صحيح مسلم المطبوع مع شرح النووي**، مؤسسة قرطبة، مصر.
- **الصلاة**، ابن القيم، المطبعة السلفية بمصر.
- **الصلة بين العقيدة والحاكمية في فكر سيد قطب**، عبد العزيز الوهيبي، دار المسلم، الرياض، ط١، ١٤١٥هـ.
- **ضبط الضوابط في الإيمان ونواقضه**، أحمد بن صالح الزهراني، ١٤١٩هـ.
- **ضمانات الحرية بين واقعية الإسلام وفلسفة الديمقراطية**، د. منيف محمد ربيع، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٤٠٨هـ.
- **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، السخاوي، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٣٥٥هـ.
- **ضوابط التكفير عند أهل السنّة والجماعة**، عبد الله بن محمد القرني، دار عالم الفوائد، مكة، ط٢، ١٤٢٠هـ.
- **طبقات الحنابلة**، ابن أبي يعلى، تحقيق محمد حامد الفقي، مصورة دار المعرفة، بيروت.

- **الطبقات الكبرى**، محمد بن سعد، دار صادر، بيروت، ١٣٧٦ ـ ١٣٨٠هـ.
- **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، ابن القيم، تحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة أنصار السنّة المحمدية، مصر.
- **ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي**، د. سفر الحوالي، مكتب الطيب، مصر، ط١، ١٤١٧هـ.
- **عادات وتقاليد الشعوب القديمة**، د. فاضل عبد الواحد، ود. عامر سليمان، دار الكتب، الموصل، ١٣٩٩هـ.
- **عجائب المقدور في نوائب تيمور**، ابن عربشاه أحمد بن محمّد الرومي الدمشقي، تحقيق أحمد فايز الحمصي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.
- **العقيدة الطحاوية**، أبو جعفر الطحاوي، بدون بيانات نشر.
- **العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة**، د. سفر الحوالي، نشر مركز البحث العلمي، بجامعة أم القرى، ط١، ١٤٠٢هـ.
- **علم القانون والفقه الإسلامي**، سمير عالية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ٤١٢هـ.
- **عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير**، أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ١٣٧٦هـ.
- **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، أبو الطيب آبادي، مصورة دار الفكر، بيروت.
- **غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام**، الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٤، ١٤١٤هـ.
- **غرائب النظم والتقاليد والعادات**، د. علي وافي، مكتبة نهضة مصر، القاهرة.
- **غريب الحديث**، إبراهيم الحربي، تحقيق د. سليمان العايد، نشر مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، ط١، ١٤٠٥هـ.
- **غزو من الداخل**، جمال سلطان، دار الوطن، الرياض، ط١، ١٤١٢هـ.
- **الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة**، عبد الرحمٰن اللويحق، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٤١٦هـ.
- **فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم**، جمع وترتيب محمد بن عبد الرحمٰن بن قاسم، مطبعة الحكومة بمكة المكرمة، الطبعة الأولىٰ، ١٣٩٩هـ.
- **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ابن حجر، مصورة الطبعة السلفية الأولىٰ، تعليق الشيخ عبد العزيز بن باز، وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت.
- **فتح المجيد شرح كتاب التوحيد**، عبد الرحمٰن بن حسن آل الشيخ، تحقيق د. الوليد بن عبد الرحمٰن الفريان، دار الصميعي، الرياض، ط١، ١٤١٥هـ، وطبعة أخرى بتحقيق عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة المؤيد الطائف، ١٤١٤هـ.

- **فتنة التكفير**، الألباني، تعليق الشيخين ابن باز وابن عثيمين، إعداد حسن أبو لوز، دار ابن خزيمة، الرياض، ط٢، ١٤١٨هـ.
- **الفَرْق بين الفِرَق**، أبو منصور البغدادي، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، مصورة دار المعرفة، بيروت.
- **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ابن حزم، وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني، مصورة دار المعرفة، بيروت.
- **فكر جارودي بين المادية والإسلام**، عادل التل، دار البيّنة، بيروت، ط٢، ١٤١٨هـ.
- **فكرة القانون**، دينيس لويد، ترجمة سليم الصويص، نشر المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨١م.
- **فلسفة التشريع في الإسلام**، د. صبحي محمصاني، دار العلم للملايين، بيروت، ط٥، ١٩٨٠م.
- **فلسفة الثورة الفرنسية**، برنار غروتيزن، ترجمة عيسى عصفور، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط١، ١٩٨٢م.
- **الفروق اللغوية**، أبو هلال العسكري، حققه حسام الدين القدسي، مصورة دار الكتب العلمية، بيروت.
- **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، عبد الرؤوف المناوي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ط١، ١٣٥٦هـ.
- **قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة**، ابن تيمية، تحقيق د. ربيع المدخلي، مكتبة لينة، مصر، ط١، ١٤٠٩هـ.
- **القانون الدستوري والمؤسسات السياسية**، أندريه هوريو، ترجمة علي مقلد وآخرين، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط٢، ١٩٧٧م.
- **القانون في العراق القديم**، د. عامر سليمان، نشر جامعة الموصل، ١٩٧٧م.
- **قانون مانو «منوسمرتي»**، ترجمة كتاب الهندوس المقدس، إحسان حقي، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر.
- **قرة عيون الموحدين**، عبد الرحمٰن بن حسن آل الشيخ، تعليق الشيخ إسماعيل الأنصاري، مصورة مكتبة الأسدي، مكة.
- **قصة الحضارة**، ولْ ديورانت، ترجمة د. زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥ ـ ١٩٧٠م.
- **قصة الفلسفة**، ولْ ديورانت، مكتبة المعارف، بيروت.

- **القواعد الكلية للأسماء والصفات عند السلف**، د. إبراهيم البريكان، دار الهجرة، الثقبة، ط٢، ١٤١٥هـ.
- **القواعد المثلىٰ في صفات الله وأسمائه الحسنى**، محمد ابن عثيمين، تحقيق أشرف عبد المقصود، مكتبة السنّة، القاهرة، ط١، ١٤١١هـ.
- **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، إميل دوركايم، ترجمة محمود قاسم وزميله، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٨م.
- **قواعد نظام الحكم في الإسلام**، د. محمود الخالدي، دار البحوث العلمية، الكويت، ط١، ١٤٠٠هـ.
- **القول السديد في الرد علىٰ من أنكر تقسيم التوحيد**، د. عبد الرزاق البدر، دار ابن عفان، الخبر، ط١، ١٤١٧هـ.
- **القول المفيد علىٰ كتاب التوحيد**، ابن عثيمين، دار العاصمة، الرياض، ط١، ١٤١٥هـ.
- **القومية العربية الإسلامي، بحوث ومناقشات**، الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية.
- **كتاب السياسة**، أرسطو، ترجمة أحمد لطفي، الدار القومية، القاهرة.
- **كتاب اليونسكو (مسيرة نحو غاية جليلة اليونيسكو ١٩٤٦ ـ ١٩٩٣م)**، البشر والأحداث والإنجازات، كتاب مرجعي لليونيسكو، ميشيل كونيل لاكوست، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ١٩٩٧م.
- **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، الزمخشري، طبعة الحلبي، مصر، ١٣٨٥هـ.
- **الكليات «معجم في المصطلحات والفروق اللغوية»**، أبو البقاء الكفوي، تحقيق عدنان الدرويش، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ.
- **اللاهوت والسياسة**، سبينوزا، ترجمة د. حسن حنفي، مراجعة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧١م.
- **لسان العرب**، ابن منظور، دار صادر، بيروت.
- **المؤسسات السياسية والقانون الدستوري والأنظمة السياسية الكبرى**، موريس دوفرجيه، ترجمة د. جورج سعد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.
- **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، أبو الحسن الهيثمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٢هـ.

- **مجمل اللغة**، ابن فارس، تحقيق زهير سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤هـ.
- **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، جمع وترتيب عبد الرحمٰن بن قاسم وابنه محمد، مصورة، الطبعة الأولىٰ.
- **مجموع مؤلفات الشيخ محمد عبد الوهاب**، صنفها عبد العزيز الرومي وآخرون، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض.
- **محاسن التأويل**، جمال الدين القاسمي، وقف علىٰ طبعه محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة الحلبي، مصر، ١٣٧٦هـ.
- **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ابن عطية الأندلسي، تحقيق المجلس العلمي بمكناس، المغرب، ١٤١٣هـ.
- **مدارج السالكين بين منازل ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾**، ابن القيم، تحقيق محمد حامد الفقي، مصورة دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٢هـ.
- **المدخل إلىٰ نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي**، د. مصطفى الزرقا، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٢٠هـ.
- **المدخل الفقهي العام**، د. مصطفى الزرقا، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤١٨هـ.
- **المدخل لدراسة الشريعة**، د. عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١١، ١٤١١هـ.
- **المدخل لدراسة العقيدة**، د. إبراهيم البريكان، دار السنّة، الخبر، ط٥، ١٤١٨هـ.
- **المدخل لدراسة النظم الإسلامية**، د. محمد رأفت سعيد، دار العلم للطباعة والنشر، جدة، ط١، ١٤٠٤هـ.
- **مدونة جوستنيان**، ترجمة عبد العزيز فهمي، دار الكاتب المصري، القاهرة، ١٩٤٦م.
- **مذاهب فكرية معاصرة**، محمد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط٤، ١٤٠٩هـ.
- **مذاهب القانون**، د. منذر الشاوي، مركز البحوث القانونية، بغداد، ١٩٨١م.
- **المسائل المشتركة بين أصول الدين وأصول الفقه**، د. محمد العروسي، دار حافظ، جدة، ط١، ١٤١٠هـ.
- **المسألة الاجتماعية**، عمر عودة الخطيب، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- **المستصفى من علم الأصول**، أبو حامد الغزالي، مصورة دار الفكر، بيروت.
- **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، دار صادر والمكتب الإسلامي، بيروت، وطبعة دار المعارف، بتحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر.

- **المسند**، الحميدي، تحقيق حبيب الرحمٰن الأعظمي، مصورة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٩هـ.
- **مسند الشاميين**، أبو القاسم الطبراني، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٩هـ.
- **المصباح المنير**، أحمد بن محمد الفيومي، المكتبة العصرية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.
- **المصنف في الحديث والآثار**، الخطابي، بهامش سنن أبي داود، تحقيق عزت عبيد الدعاس، وعادل السيد، نشر محمد علي السيد، حمص، ١٣٩١هـ.
- **معاني القرآن وإعرابه**، الزجاج، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٨هـ.
- **المعجم الفلسفي**، د. جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م.
- **معجم مقاييس اللغة**، ابن فارس، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة الحلبي، مصر، ط١، ١٣٦٦ ـ ١٣٧١هـ.
- **المعجم الكبير**، أبو القاسم الطبراني، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، مطبعة الوطن العربي، بغداد، ط١، ١٤٠٠هـ.
- **معجم مصطلحات الشريعة والقانون**، د. عبد الواحد كرم، مكتبة دار الثقافة، عمان، ط٢، ١٤١٨هـ.
- **معجم المناهي اللفظية**، بكر أبو زيد، دار العاصمة، الرياض، ط٣، ١٤١٧هـ.
- **المعرفة في الإسلام، مصادرها مجالاتها**، د. عبد الله القرني، دار عالم الفوائد، مكة، ط١، ١٤١٩هـ.
- **معرفة القراء الكبار**، الذهبي، تحقيق شعيب الأرناؤوط وبشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.
- **معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام**، د. محمد عمارة، نهضة مصر، ١٩٩٧م.
- **المغني**، ابن قدامة المقدسي، تحقيق د. عبد الله التركي، ود. عبد الفتاح الحلو، دار هجر، القاهرة.
- **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، ابن القيم، مصورة دار الكتب العلمية، بيروت.
- **مفردات ألفاظ القرآن**، الراغب الأصفهاني، تحقيق عدنان داودي، دار القلم، دمشق، ط٢، ١٤١٨هـ.

- **مفهوم تجديد الدين**، بسطامي محمد سعيد، دار الدعوة، الكويت، ط١، ١٤٠٥هـ.
- **مقارنات بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية**، علي علي منصور، دار الفتح، بيروت، ط١، ١٣٩٠هـ.
- **مقدمة في أسباب اختلاف المسلمين وتفرقهم**، محمد العبده وطارق عبد الحليم، دار الأرقم، برمنغهام، ط١، ١٤٠٨هـ.
- **الملل والنحل**، الشهرستاني، تحقيق أمير علي وعلي حسن، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٧هـ.
- **مناقب الشافعي**، أبو عمر الرازي، مصر، ١٢٧٩هـ.
- **من نقد الاجتهاد إلىٰ نقد العقل الإسلامي**، د. محمد أركون، دار الساقي، بيروت، ط٢، ١٩٩٣م.
- **منهاج السنّة النبوية**، ابن تيمية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ط١، ١٤٠٦هـ.
- **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**، محمد محمد أمزيان، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، ط١، ١٤١٢هـ.
- **الموافقات في أصول الشريعة**، أبو إسحاق الشاطبي، تحقيق د. محمد عبد الله دراز، مصورة دار المعرفة، بيروت.
- **الموسوعة الجنائية**، جندي عبد الملك، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٧٦م.
- **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض، ط٢، ١٤١٨هـ.
- **موقف الإسلام من نظرية ماركس**، د. أحمد العوايشة، المكتبة الإسلامية، عمان، الأردن، ط٢، ١٤٠٤هـ.
- **موقف ابن تيمية من النصرانية**، د. مريم الزامل، نشر مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، مكة، ط١، ١٤١٧هـ.
- **الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية**، د. مفرح القويسي، دار الفضيلة، الرياض، ط١، ١٤٢٣هـ.
- **ميزان الاعتدال**، الذهبي، تحقيق علي محمد البجاوي، مصورة دار المعرفة، بيروت.
- **ندوات علمية حول الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان في الإسلام**، إعداد د. معروف الدواليبي، بدون بيانات نشر.

- **نظرة جديدة إلىٰ التراث**، د. محمد عمارة، دار قتيبة، ط٢، ١٤٠٨هـ.
- **نظرية التكليف «آراء القاضي عبد الجبار الكلامية»**، عبد الكريم عثمان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩١هـ.
- **النظرية الخلقية عند ابن تيمية**، د. محمد عبد الله عفيفي، نشر مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ط١، ١٤٠٨هـ.
- **نظرية السيادة وأثرها علىٰ شرعية الأنظمة الوضعية**، د. صلاح الصاوي، دار طيبة، الرياض، ط١، ١٤١٢هـ.
- **النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية**، د. محمد أحمد مفتي، ود. سامي صالح الوكيل، نشر وزارة الأوقاف بقطر، كتاب الأمة، ط١، ١٤١٠هـ.
- **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، إبراهيم البقاعي، مصورة دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ١٤١٣هـ.
- **النظم السياسية**، د. ثروت بدوي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٢م.
- **النظم السياسية، الدولة والحكومة**، د. محمد كامل ليلة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧١م.
- **نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية**، د. محمد أحمد مفتي، المنتدى الإسلامي، الطبعة الأولىٰ.
- **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ابن الأثير، تحقيق محمود محمد الطناحي، وطاهر الزاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- **النهج السديد في تخريج أحاديث تيسير العزيز الحميد**، جاسم الدوسري، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت، ط١، ١٤٠٤هـ.
- **وثائق المنظمات الدولية والإسلامية والعربية**، د. عبد الرحمٰن الضحيان، أبها، ط١، ١٤١١هـ.
- **وثائق الحروب الصليبية**، د. محمد ماهر حمادة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ.
- **وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، د.محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٩٤م.

وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية والشبهات التي تثار حول تطبيقها، مجموعة من الباحثين، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض.

- **الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية**، د. عبد الحميد متولي، دار المعارف، الإسكندرية، ط١، ١٩٥٨م.
- **الوسيط في تاريخ القانون والنظم القانونية**، د. عبد السلام الترمانيني، نشر جامعة الكويت، ١٤٠٢هـ.
- **الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية**، حامد عبد الماجد قويسي، دار التوزيع والنشر الإسلامية، مصر.

فهرس الموضوعات

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الباب الثالث
حكم التشريع الوضعي

الموضوع **الصفحة**

الموضوع	الصفحة